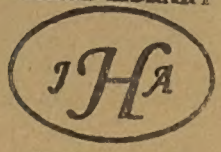
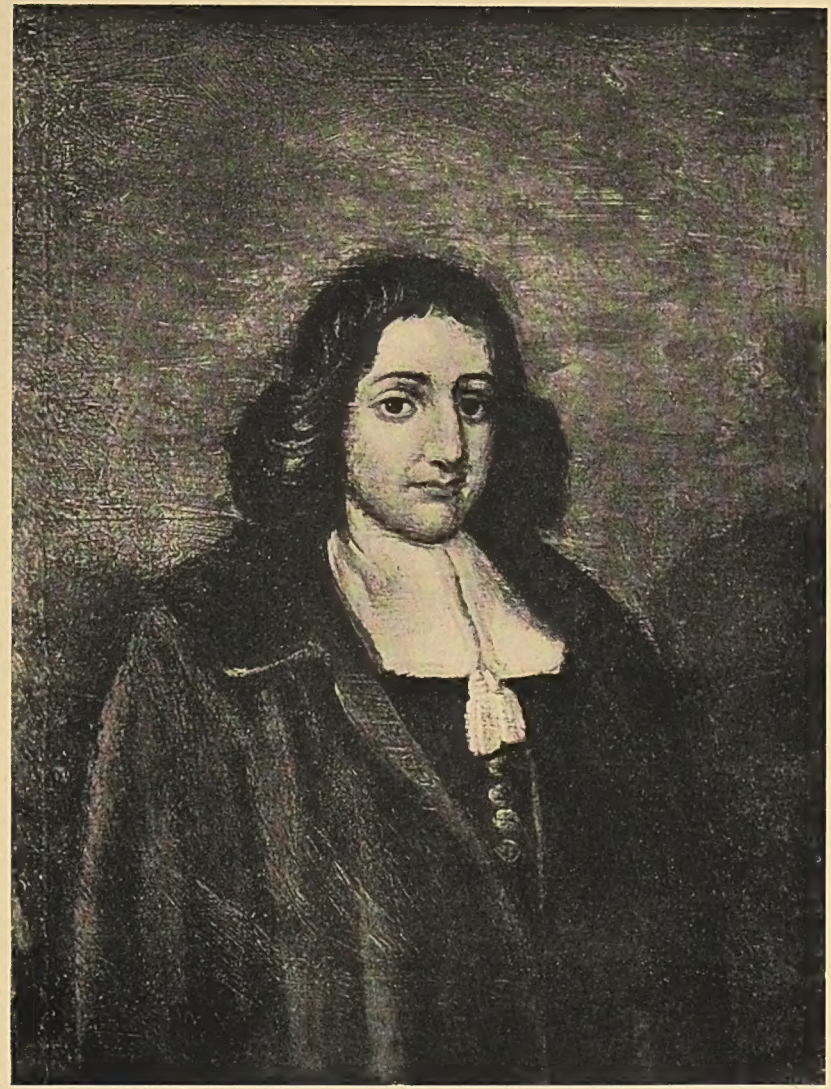
D
B
CAUTE

THE JEAN AND ALEXANDER
HEARD LIBRARY



VANDERBILT
UNIVERSITY
NASHVILLE, TENNESSEE



B. de Spinoza

CHRONICON SPINOZANUM

III.

CHRONICON SPINOZANUM

TOMUS TERTIUS

HAGÆ COMITIS
CURIS SOCIETATIS SPINOZANÆ
MCMXXIII

CHRONICON
SPINOZANUM

TOMUS TERTIUS

HAGAE COMITIS
CURIA SOCIETATIS SPINOZANAE
MCMXXIII

Qui injurias reciproco Odio vindicare vult, miſerè profectò vivit. At qui contrà ſtudet Odium Amore expugnare, ille ſanè laetus, & ſecurè pugnat; aequè facile pluribus hominibus ac uni reſiſtit, & fortunae auxilio quàm minimè indiget. Quos verò vincit, ii laeti cedunt, non quidem ex defectu, ſed ex incremento virium.

B. D. S. Ethices Pars IV.
Prop. XLVI. Schol.

BENEDICTUS DE SPINOZA

Pour bien parler de Spinoza, il faudrait retrouver les accents de Lucrèce quand il parle d'Epicure.

Spinoza eſt un des grands héros de l'humanité. Il a enlevé aux hommes la vaine crainte et le vain espoir d'être immortels, en leur faiſant ſentir et éprouver qu'ils ſont éternels.

ANATOLE FRANCE.

Convaincue que les penſées de Spinoza ont leur vie la plus active à préſent dans l'humanité ſereine des œuvres de M. Anatole France, la Societas Spinozana a prié le grand écrivain de lui écrire le préambule du tome troiſième du Chronicon Spinozanum. A l'occaſion d'un ſéjour à Paris, M. Adolphe S. Oko a adreſſé, le 28 janvier 1924, les lignes ſuivantes à M. P. L. Couchoud, le ſpinoziſte excellent, dans la maiſon duquel vivait alors l'illuſtre malade:

Dear Doctor Couchoud, the Societas Spinozana like many other intellectual groups — and, I believe. with perhaps more right — claims Anatole France as its own; and we are naturally very anxious to have a paragraph (or two or three) from this ſage about the great thinker Benedict de Spinoza for publication in the forth coming volume of the Chronicon Spinozanum.

You, dear Doctor, are the man to obtain it for us and we will be ever ſo graceful to you for any courteſy you make for us in this direction.

May I not alſo convey through you my perſonal good wishes to the great and good man for a ſpeedy recovery.

Faithefully yours

A. S. OKO.

M. P. L. Couchoud a bien voulu ſe faire l'interprète de notre demande, et le 30 janvier 1924, M. Anatole France a dicté ces lignes, de ſon lit, pour le Chronicon Spinozanum.

DISSERTATIONES

AMOR DEI INTELLECTUALIS[1]

BY MORRIS R. COHEN / NEW YORK.

The object of this paper is primarily philoſophical rather than hiſtorical or hermeneutical. I wish to urge the validity of the Spinoziſtic ideal of the intellectual love of God as an ideal which may ſtill ſerve as a beacon to illumine current tendencies in life and thought.

It would be difficult to mention any contemporary iſſue in metaphyſics or ethical and political philoſophy in which Spinoza has not ſaid ſomething that is ſtill laden with pregnant ſignificance. On the queſtions of humanism or anthropomorphism, naturalism and idealism, on the relation of mind and body, on the method of ethics, on the relation of democracy to government by law, and on the ever burning queſtion as to the proper ſcope of governmental activities and the freedom or toleration of political and religious differences, few philoſophers contain ſo much that is ſtill ſo apt and modern. A complete liſt of ſpecifications would obviouſly require more time than is at preſent available. I may hurriedly point, in paſſing, to two mooted iſſues of current Anglo-American philoſophy on which a much needed light may be obtained from Spinoza. Firſt conſider how the iſſues of critical realism and its diſtinction between exiſtence and eſſence might be deepened by attention to Spinoza's diſtinction between eſſence and exiſtence in the definition of any particular or modal being and their identity in the concept of God or reality. Second, I may point to the way in which our discuſſion of behaviorism would be rendered leſs thin and oneſided if, like Spinoza, we took into account the political and religious life in which the iſſues of behaviorism are of real moment, e. g., the difference between a religion of faith and ſpirit and a religion of works and ritual. In any caſe Spinoza is a central figure in the world's great ſtream of religious, political, and ſcientific thought. More than any other philoſopher Spinoza has impreſſed the imagination of Europe and its literature—witneſs Leſſing,

[1] Read before the American Philoſophical Aſſociation, December, 1922.

Goethe, and Heine, Shelley, Coleridge, and Arnold, Taine, Renan, and Le Conte de Lisle. Hence the neglect of Spinoza in contemporary Anglo-American philoſophic diſcuſſion is itſelf a ſignificant fact for thoſe who wish to judge the intellectual temper of our age; and it is not altogether irrelevant for our preſent purpoſe, to conſider the poſſible cauſes of this neglect.

In the firſt place we have the linguiſtic difficulty, the fact that ſince Locke and Kant we have loſt the old meaning of terms like ſubject and object, ſubſtance and eſſence. This offers great difficulty at a time when there is a general disinclination to ſee how our own problems appear when translated into another philoſophical dialect. The linguiſtic difficulty, however, is connected with a real difference of attitude. The ſtruggle between ſcience and theology ſince Spinoza's day has made it difficult for us to underſtand his naive union of radically thoroughgoing naturalism in both ethics and ſcience, with the genuine piety toward that which has been held noble and ſacred in the ſpiritual hiſtory of man. Back of this difficulty, which makes naturalism and ſpiritualism antithetic terms to us, is the development of the modern conqueſt of nature which makes the modern American and European look excluſively to the control of material objects for the way to happineſs where ancient wisdom ſought ſelf-control by ſpiritual exerciſe. Metaphyſically this ſhows itſelf in the tremendous emphaſis that moderniſtic thought places on the category of time. The kernel of my contention in this paper is, then, that if we recognize Spinoza's diſtinction between time as a category of exiſtence and eternity as a category of eſſence or meaning we can reconcile naturalism or, if you pleaſe, materialism, with the piety which has diſtinguished genuinely ſpiritualiſtic views of life. The doctrine of the intellectual love of God, the central doctrine of Spinoza's philoſophy, offers a convenient point of orientation for this contention.

I. *The Spinozistic Ideal.*

If the *Ethics* makes anything clear it is Spinoza's rejection of all anthropomorphic theism. The view that God has any perſonal

traits like will or human intellect, that he can act with a conſcious view of promoting what is good for us, is repeatedly and moſt emphatically rejected. By the term God Spinoza obviously denotes what we call today the realm of reality which is the object of all ſcience, the ſyſtem or neceſſary concatenation of nature. Matter and meaning (in Spinoza's terms, extended body and idea) are but two aſpects of the unimaginable whole called God or nature. When Spinoza calls the logical aſpect or *attribute* of the univerſe the intellect of God, he expreſsly warns us that the term intellect does not at all mean the ſame when applied to God as when applied to man. Nor is there any anthropomorphism in the ſaying that man's intellectual love of God is a part of the love with which God loves himſelf. The moſt conſiſtent atheiſt — I mean one who denies a perſonal God, rather than one bent on rejecting any and every uſe of the word God — can agree with Spinoza that the univerſe contemplates itſelf to the extent that it actually contains or involves intellectual contemplation[1]. All this, however, ſeems a dreadful play on words to thoſe who complacently aſſume that the term God has not been and cannot be uſed in any ſenſe other than that of a magnified human perſon to whom we can pray for recovery of health, or victory in war, and who will be pleaſed or displeaſed by the courſe of our action.

So thoroughly has the language of piety become aſſociated with ſupernaturalism and pre-ſcientific ſuperſtitions, that there have not been wanting hiſtorically unimaginative ſouls to accuſe the fearleſs Spinoza of having purpoſely put his atheiſtic doctrine into pious language in order to ward off perſonal annoyance. This is pathetically abſurd. There can be no doubt that Spinoza was profoundly ſincere in rejecting and reſenting the charge of atheism which is aſſociated in his mind with the purſuit of wealth and material goods[2]. Now it would be hard for me to overemphaſize the importance of language and the conſequent duty of avoiding the confuſion which always reſults from giving new meanings to old words, a confuſion which De Morgan has keenly ſatirized apropos

[1] The dialectical difficulties of this will be conſidered in Part II. —— [2] Cf. Ep. XLIX.

of theologies that convert the ſtories of the Bible into tranſcendental pſychologies by methods which can make anything mean anything elſe. But this objection cannot be juſtly brought againſt Spinoza who is the pioneer of our modern hiſtorical methods of interpretation. On the contrary, thoſe who object to Spinoza uſing *love of God* to denote devotion to philoſophic or cosmic truth, would cut us off not only from underſtanding the great neo-Platonic tradition in which Spinoza was nurtured, but the great human inſight of teachers ſince the days of the Buddha and Jeſus who have inſiſted that the kingdom of heaven is within us.

William James, who did ineſtimable good by inſiſting on thorough-going naturalism in pſychology, ſeems to me to have produced untold harm by the unhiſtorical aſſumption that religion muſt neceſſarily reſt on the belief in the ſupernatural. To inſiſt that God muſt neceſſarily be a perſon who, if we pray to Him, will help us againſt our enemies and whom we in turn might help or pleaſe by believing in Him, ſeems to me to reſt on an appeal to the unenlightened multitude againſt the judgment of all reflective thought; an appeal as unjuſtified as the parallel appeal to the multitude in queſtions of natural ſcience. The unreflective judgment of the multitude is no more deciſive on the queſtions of the ultimate values of life than it is deciſive in matters ſuch as the motion of the earth around the ſun. The unutterable miſeries and wretchedneſs of mankind ſhould emphatically ſilence the claim that natural ignorance and unreflection is the road to bleſſedneſs. The God of Spinoza is clearly not the God of Abraham, Iſaac and Jacob, preciſely becauſe, on reflection, it is impoſſible for honeſt thinkers to believe literally that the infinite ground or rational cauſe of the univerſe can ſit down to dinner, get angry and puniſh innocent people, or be guilty of the other abſurdities which the conſecrated popular conception of God contains. The eternal cannot become identical with the temporal. It is not democracy, but rather the height of ſophiſtication which can lead a philoſopher to appeal here to the judgment of the multitude, very much as the disgruntled political ariſtocrat ſometimes appeals to the mob.

On the other hand, thoſe who call themſelves naturaliſts are intenſely ſuspicious of ſuch language as that of Spinoza becauſe of their fear of other-worldlineſs. Now, if other-worldlineſs means despiſing the joys which a wiſe uſe of Nature can afford us, on the ground that mortification of the flesh is in itſelf a preparation for a higher life hereafter, no one has more vigorously oppoſed ſuch other-worldlineſs than Spinoza. The popular conception of Spinoza as an aſcetic muſt be corrected by his explicit teaching[1] that mirth is ſomething of which we cannot have too much. The rejection of wealth, ſenſual pleaſure, etc., as abſolute ends is always accompanied with the reſervation that a wiſe man will rationally uſe them as means to happineſs.

Thoſe, however, who are exceedingly afraid of other-worldlineſs frequently uſe that term in a wide ſenſe to denote any way of life which tends to minimize of the importance of immediate gratification of the impulſes to which man in natural or artificial ſociety is ſubject. Other-worldlineſs, in that ſenſe, is the antitheſis of that worldlineſs which wiſe men in all generations have called a ſtate of ſpiritual death. Worldlineſs is, indeed, the moſt emphatic denial of the value of philoſophy; and no greater blight can fall upon philoſophy than to become ſo preoccupied with human affairs as to become worldly. When naturalism becomes poſitiviſtic and loſes the ſpeculative or cosmic intereſts of philoſophy, it falls into deadly traditionalism devoid of all freedom or liberality in ethics. It may ſound paradoxical, but in a complex world it ſeems the ſober truth that philoſophy can help the man in the market-place only by turning its face and fixing its eyes on larger viſtas. It may ſeem cruel to indulge in metaphyſical ſpeculations while the great maſſes are chained to the grindſtones; but as Spinoza has well pointed out, unreaſoned pity is a paſſion of weakneſs. The phyſician can help the patient only after hours devoted to imperſonal or theoretic iſſues.

If by materialism we mean to denote the doctrine that every exiſtence is (or refers to) extended body, I do not ſee how any

[1] *Eth.* IV. Prop. 41—42, 45; Note.

ſtudent of Spinoza can deny that he, like Hobbes, was a materialiſt. What diſtinguishes Spinoza from Hobbes and later materialiſts is his conſtant diſtinction between time or duration as a category of exiſtence, and eternity as a category of eſſence or meaning. This diſtinction prevents Spinoza from falling into the nominaliſtic logic which cuts up the univerſe into a number of hard mutually excluſive terms that have no genuine internal connections, and can therefore be united only by a *deus ex machina*. His inſiſtence that ideas as logical eſſences or meanings are eternal or timeleſs (i. e. not ſubject to the proceſſes of material change of which time is the meaſure), enables him to ſave all the profound human values of neo-Platonism and ſpiritualism generally.

Modern nominalism aroſe when phyſical ſcience was compelled to break violently with the ſcholaſtic doctrine of ſubſtantial forms. That revolt againſt ſcholaſticiſm was humanly neceſſary and brought much good to mankind. But like other revolts it was alſo very deſtructive, and it would have been even more ſo if mathematics (nouriſhed in the neo-Platonic ſchools) had not developed the principle of continuity which enables us to ſee the threads of identity running through the diverſe exiſting things. By taking mathematical method ſeriously Spinoza was able to maintain — deſpite ſome flings at the frailties of ſcholaſtic realiſm — that univerſals meanings, or eſſences (laws, in ultra modern language) unite infinitely different exiſting terms but do not form additional particulars and are not, therefore, ſubject to the temporal changes of ſuch terms. To ſee things *ſub ſpecie æternitatis* is to ſee their actual meaning. All exiſting terms are bodies ſubject to change and therefore located in the time ſeries. But if the whole time order has any meaning at all, the order of meaning includes it and is not exhausted by it.

As the ſubordination of time to eternity (the latter is not to be confuſed with the everlaſting which endures through all time though in it) diſtinguiſhes Spinoza's philoſophy from moſt moderniſtic thought, ſome reflections on the moderniſtic emphaſis on time, which we may call temporaliſm, will not be out of

place[1]. The conſciousneſs of the importance of time ſeparates the modern European from the Oriental as well as from ancient and medieval man. It is intimately related to our modern induſtrial life. Reflection, however, ſhows that overemphaſis on the importance of time is the root of nearly all the diſtinctive fallacies of moderniſm. Theſe can be ſummed up in the falſe aſſumption that the exiſtence of hiſtoric antecedents or pſychic ſtates does away with the importance of logical reaſons. Formally this can be ſtated more generally ſaying that the diſtinctive error of modern metaphyſics is the falſe elevation of time, which is the neceſſary condition or aſpect of all exiſtent things, into the ſufficient condition of all meanings. But it is eaſy to ſee that what is an indiſpenſable order for all exiſting things need not and cannot be exhauſtive of all poſſible orders of meaning. A bare reference to the typical forms of this fallacy will perhaps make my point clearer. The old fallacy of ſuppoſing that you have refuted the truth of anyone's contention by ſhowing that he has an economic motive for ſaying it, has become generalized into a ſyſtem of politics and hiſtoric interpretation. Subſtitute general pſychologic motives for concrete economic ones and you have Freudianiſm inſtead of Marxiſm. Generalize this fallacy ſtill further by ſaying the exiſtence of temporally antecedent ſtates contain all the ſignificance and value of anything and you have hiſtoriciſm, geneticiſm, or univerſal evolutioniſm. All theſe movements are profeſſed revolts againſt abſtract rationaliſm. Yet what can be more naively and baldly rationaliſtic than the aſſumed laws of Marxian ſocial economics or the ſimplicity with which the different ſtages of the Marxian dialectic ſucceed each other; and what could be more crudely rationaliſtic than the way the ſubconſcious or Freudian unconſcious invariably acts like

[1] I regret that I could not obtain a copy of Profeſſor Alexander's *Spinoza and Time* before this was written. I have ſince read this very ſuggeſtive booklet with the high admiration which all of Profeſſor Alexander's writings deſerve. I cannot, however, agree with his ſtatements as to the enhanced importance of time in recent phyſics. If mechanics had been as developed as geometry in his day, Spinoza could have uſed mechanical theorems as well as geometrical ones. After all mechanics is only four-dimenſional geometry. Time is only one dimenſion.

a logical automaton without any emotional diſturbances. Popular evolutioniſm, alſo, shows its crude rationaliſm not only in conſtructing hiſtory into dialectic ſtages but alſo in aſſuming that all the irrational acts of man are merely ſurvivals from acts that originally ſerved a uſeful purpoſe or were thought to do ſo. Clear Spinoziſtic or mathematical rationaliſm ſaves us from ſuch vain efforts. The relation of means to end is not at all a characteriſtic of the order of phyſical exiſtence. Good and bad are relative to man; and man's power to ſecure the good depends upon his knowledge. The mathematical form into which Spinoza caſts his ethical doctrine is an expreſſion of the faith in univerſal truth. All forms of profeſſed irrationaliſm avoid this faith. They paſſionately embrace ſome brute particulariſm leaving no real ground for rational discuſſion or toleration or for the ideal of an ever wider integration of our natural intereſts which is ſet by the *amor Dei intellectualis*.

It is inſtructive for an underſtanding of the time character of naturaliſtic religion to contraſt Spinoza's love of God with the Poſitiviſt love of Humanity. The latter, if humanity denotes the actual human beings we know, involve us among other difficulties in the impoſſible obligation of loving the brute imperfections of our own nature. Now although it is poſſible to love human beings deſpite their imperfections (becauſe of the better poſſibilities which enlightened love can discern), it is not poſſible nor deſirable to love the unlovable imperfections themſelves. Any love that is rationally feaſible muſt involve ſome norm which will enable us to discriminate that which is admirable from that which is not ſo; and that is exactly what the *amor Dei intellectualis* effects. (The command to love our neighbors needs the love of God as a norm of that which is lovable in them.)

The Spinoziſtic love of God in nature does not involve a love or acceptance of the world as it is at any particular moment. An intellectual love or underſtanding of the univerſal is not poſſible if our view is limited to a ſingle moment. Such a limitation may help us to form definite images but not adequate ideas, which Spinoza emphatically inſiſts, muſt not be viewed as lifeleſs pictures

on a panel[1]. So far, then, as the love of God involves acquieſcence or an acceptance of the univerſe it is in no way inconſiſtent with rational effort to improve any particular ſtate or mode of being. Spinoza is as far removed from the violent optimiſm of Leibniz as he is from the light-hearted peſſimiſm of Schopenhauer. His doctrine is rather the recognition that all rational effort involves an acceptance of the univerſe (i. e. we cannot improve nature except by nature's means). Hence there can be no true happineſs or freedom that is not baſed on a recognition of the cauſal relation or neceſſary order which binds together the various parts of nature in time and ſpace.

Though Spinoza's ethical ideal is fundamentally naturaliſtic, i. e. aims at a rational ſyntheſis of natural intereſts, his inſiſtence that man muſt viſualize his taſk *ſub ſpecie æternitatis*, diſtinguiſhes his doctrine from the type of progreſſiviſm formulated by the American national poet Longfellow, in the *Pſalm of Life*. The latter rejects enjoyment as the end of man and formulates the categorical imperative: So act that each to-morrow finds you one day further than to-day. This type of popular progreſſiviſm reſts on the optimiſtic belief that the cumulative reſults of perſonal or communal achievement can endure indefinitely — a belief which appears fantaſtic in the light of the robuſt knowledge of the variations of natures. The naive faith in temporal continuance can only increaſe the anguiſh of inevitable diſappointment. Of courſe, a certain amount of progreſſiviſm is an indiſpenſable aſpect of practical life aiming at attainable reſults. In the field of politics I for one can ſee no other feaſible program. But when progreſſiviſm becomes excluſive in its claims pretending to fill the whole life of man as a religion, it becomes a fooliſh effort to impoveriſh life by robbing men of ſuſtaining viſion and moral holidays, in the effort to make them ſatisfied with the petty improvements which is all we can confidently expect from the uncertainties of nature. Here we certainly need Spinoza's reminder *human power is extremely limited and is infinitely ſurpaſſed by the power of external cauſes;*

[1] *Eth.* II. Prop. 43; Note.

we have not therefore an abſolute power of ſhaping to our uſe thoſe things external to us. But we can conquer nature by the act of underſtanding it.

II. *Dialectical Difficulties.*

I have thus far roughly ſketched the concrete Spinoziſtic ideal without regard to the traditional difficulties which famous expoſitors have found in the ſtructure of the Spinoziſtic ſyſtem. Without at all pretending that the Spinoziſtic ſyſtem is free from difficulties and even inconſiſtencies, I think that a due appreciation of the doctrine of *amor Dei intellectualis* will lead us to ſee that moſt of the traditional difficulties have ariſen from trying to harmonize Spinoza with the expoſitor's own views. They can generally be obviated if we ſeriouſly adhere to Spinoza's own mathematical ideal of knowledge.

1) The firſt difficulty, raiſed principally by neo-Hegelian commentators like John and Edward Caird, Joachim, etc., relates to a ſuppoſed fundamental inconſiſtency in the conception of God: On one hand Spinoza is forced by the principle that *all determination is negation* to deny any predicates of God and thus to leave Him completely indeterminate ſo that nothing definite can be deduced from His nature. On the other hand the reality of all finite things has to be located in God, and Spinoza has to ſeek through a doctrine of attributes to derive all modes from the one ſubſtance which is God.

This is a formidable difficulty, but only on the nominaliſtic logic which aſſumes that God is either a thing additional to other things or elſe nothing at all. But if we recognize the reality of true univerſals, there is no contradiction in ſaying e. g. that the equidiſtant points have their exiſtence in the circle, and yet that the circle is not any one of its points and has none of the characteriſtics of points. Similarly God or nature as the unity of all finite things is not any one of theſe things and has not any of their properties, and yet all things exiſt in it.

Of courſe, it may be argued that the properties of a circle cannot

be defined merely with reference to its conſtituent points, but preſuppoſes ſomething wider — to wit, ſpace, whereas we are precluded from defining God in terms of anything wider. This objection, however, if ſound, only proves that a concept like God or the totality of nature cannot be defined in the way we define finite things. It does not prove the eſſential indetermination of God. The ideal line called the diameter makes each ſemicircle the negative of the other; but ſurely nothing in Spinoza prevents us from conceiving that diameters and chords exiſt in the total circle. If the circle in turn is defined as a portion of ſpace excluded by its circumference from the ſurrounding ſpace, we need not deny the exiſtence of the circumference in ſpace. The principle that all determination is negation may therefore be perfectly accepted as to the relation of diverſe finite things to each other without thereby excluding the exiſtence of all theſe finite modes in one ſubſtance or nature.

It is no objection to Spinoza that though God is the cauſe or ground of all modes no one mode can have its finite nature deduced ſolely from the nature of the infinite ſubſtance. Spinoza is here ſimply faithful to the nature of the deductive proceſs which never allows us to deduce a particular fact from a universal rule alone. It requires another fact and a connecting law before any fact can be derived. It is only by an ellipſis that we ſpeak of a particular fact following from a law. Particular truths in phyſics cannot be deduced from the axioms of mechanics without the aſſumption of certain data, given figures, or given configurations of particles. Theſe data ultimately involve ſenſory elements of direct apprehenſion that are not otherwiſe demonſtrable. Similarly the perception of the concatenation of premises and concluſion which together form a demonſtration is a matter of direct intellectual apprehenſion which may be called intellectual intuition. Knowledge or inſight into the totality of nature obviouſly involves ſuch intellectual intuition.

The realization of this eſſential limitation of mathematical deduction will enable us to underſtand what may be called the myſtical element in Spinoza. To many the word myſticiſm is probably the

moſt violent term of abuſe that can be applied to a philoſopher. But the free men ſhould not fear epithets. By myſticiſm I denote the rejection of panlogiſm through the recognition that we can define only the rational ſtructure of things, not their particular ſenſory qualities, nor the total relational ſyſtem itſelf which muſt be apprehended by an intellectual intuition. But in inſiſting that the love or underſtanding of God is poſſible only through intuitive reaſon, Spinoza in no way belittles the importance of the discurſive reaſon (ratio). On the contrary he views intellectual viſion or inſight as neceſſarily dependent on and involved in rational demonſtration. Myſticiſm and rationaliſm as thus conceived are clearly not antithetic. Indeed thoſe who would deny any immediate element in rational apprehenſion, either have to call ſuch viſion by another name, or elſe deny that the ſymbols of rational ſcience can mean or point, to anything beyond themſelves — a poſition which would make ſcience meaningleſs.

2) Another group of dialectical difficulties center about the ſuppoſed incompatibility between the terms God, love, and intellectual.

(a) Love having been defined as a pleaſure or joy, and pleaſure as a feeling of tranſition towards greater perfection, how can it poſſibly be predicated of God who is all-perfect? We may of courſe anſwer this by textual diſtinctions between the *intellectual* love of God and the love that is not ſo qualified. But too ſharp an antitheſis between the two kinds of love may not help us much to underſtand Spinoza's doctrine. Let us admit, in the ſpirit of Spinoza, that any intellectual love which can be actual muſt have a phyſical or phyſiological location in our bodily organiſm. This phyſiologic proceſs ſo far as it is a tranſition to greater perfection or a heightening of our vitality is a bodily proceſs or mode. Like other modes it exiſts in nature or God, i. e. it has its locus in ſome point of the temporal ſeries. But the eſſence or meaning of intellectual love of God is the adequate idea or ideal of a complete intuition or inſight into the ſyſtem of nature to which a ſtudy of the implication of exiſting things and eſpecially of our own emo-

tions may lead us. The meaning of this ideal is certainly part of the ideal eſſence or intelligible ſtructure of nature which Spinoza calls God.

(b) The queſtion raiſed by Lüllman and others; how can man as a mode know the infinite ſubſtance? is baſed on a crude analogy which ſuppoſes the relation of knowledge to be like that of a box to its contents. However, we know things according to Spinoza by ſeeing the connection between one mode and another, and this connection is not another link in the infinite chain of modes, but the principle of their union by which we riſe out of the temporal ſeries into a conſideration of the timeleſs meaning of the whole ſeries itſelf.

(c) But how can love which is an emotion, or paſſion, be intellectual? Spinoza's explicit declaration that intellectual love is not a paſſion at all but an intellectual activity carries no conviction to the preſent generation. For ſince the romantic movement, we no longer look upon paſſion as literally ſuffering but regard it rather as an intenſe conſciousneſs expreſſive of an enhanced vitality. The ideal of paſſionleſs reaſon ſeems to us therefore that of a logical machine without any vital power. To Spinoza however, paſſion means ſuffering due to the abſence of the light of reaſon and the adequate ideas which remove this ſuffering are not outſide of the active conation which is the eſſence of our being but are this very conation or will perfected. Here again Spinoza's identification of intellect and will is misunderſtood today becauſe we identify the expreſſion of will entirely with external phyſical motion of practical affairs and exclude thought itſelf as an expreſſion of human and indeed cosmic energy. This makes us view intellectual inſight as a paſſive ſtate, whereas to Spinoza, as to Ariſtotle and Dante, it is the most intenſe activity. The iſſue here is the ſame as that concerning the nature of claſſic art. It is beſt anſwered by recognizing that the ſerenity or abſence of distorting paſſion in claſſic art is not due to a lack of vitality but to the literal perfection of it by the maſtery of form. If the word paſſion then be uſed in the modern ſenſe as an intenſification of life, intellectual

love is the paſſionate purſuit of truth, which is alſo the higheſt expreſſion of the *conatus* to self-preſervation.

This will enable us to diſpoſe of thoſe who complacently deny any religious value to the *amor Dei intellectualis* on the ground that it is *merely* the ſcientific intereſt. This facile and fatal uſe of the word *merely* was eaſy in the days when to the tranſcendental ſnobbery of theologians ſcientific knowledge was a relatively unimportant affair. Doubtleſs, alſo, ſo long as the term ſcientific is ſo often applied to particular inveſtigations which leave the inveſtigator hardly richer in the wisdom of life outſide of his narrow ſpeciality, it ſeems rather violent to identify the ſcientific and the religious motive. But when we recall that the *amor Dei intellectualis* is not knowledge of iſolated details, but the union of our mood and nature obtained by ſelf-knowledge, we need not heſitate to recognize the profoundly religious value which Spinoza's thought has had for ſo many.

III. *The Spinoziſtic Ideal in Contemporary Thinkers.*

It may, perhaps, make my conception of Spinoza's poſition more clear if I indicate briefly to what extent contemporary thinkers ſeem to me to embody this *amor Dei intellectualis*. The firſt name that will readily occur at this meeting is that of John Dewey.

No one today is doing better ſervice in calling attention to the indiſpenſable role of the intellect in making poſſible a life that can fitly be called human. This is more clear in his recent work where the emphaſis is no longer on the unfortunate term practical, but on philoſophy as viſion or illumination of the *ſignificance* of events. In his oppoſition to authoritarianiſm, to the romantic return to primitive or natural unreflection, and to other forms of anti-intellectualiſm, he certainly embodies the Spinoziſtic ſpirit. Mr. Dewey's divergence from Spinoza reſults mainly from a too great concentration on the problems of practical education and empirical pſychology. Concentration upon practical or ſocial applications have, for inſtance, led Mr. Dewey to belittle, if not to ignore, the intereſt in phyſical or cosmic iſſues, — witneſs his account of the hiſtory

and the motives of philoſophy in the firſt chapter of his *Reconſtruction in Philoſophy*, — as if Democritus were not as much a philoſopher as Plato. More important, however, to metaphyſics is the fact that Mr. Dewey's intereſt in the geneſis of ideas and their temporal ſetting leads him to overemphaſize the importance of the time-order to which I referred above.

For the thorough acceptance of naturaliſm, both in morals and in ſcience, perhaps no one today repreſents Spinoza as cloſely as does Mr. Santayana. Though Mr. Santayana ſweepingly rejects Spinoza's claims at the beginning of his *Life of Reaſon*, the latter work comes as near being a translation of Spinoza as it is poſſible for an independent thinker trying to enviſage with his own eyes the human ſcene and its natural background. That the chief human good is not in perpetual phyſical motion, but in the viſion of the eſſence or ſignificance which illumines the natural ſcene, is brought out by no one more clearly than by Mr. Santayana. The difference between the latter and Spinoza is not ſo much in the emphaſis that Spinoza placed on the rigorous or mathematical procedure of ſcience, as in the hiſtoric circumſtance of their reſpective times. Spinoza wrote at a time when there ſtill flouriſhed the great neo-Platonic tradition which, deſpite its cruſt of ſuperſtition, had kept alive, while it ſomewhat cramped, the wisdom of antiquity. Certainly Spinoza's Hebrew teachers, as well as Giordano Bruno, embodied that tradition as a living doctrine. Santayana writes at a time when that tradition, after having nouriſhed the founders of modern ſcience, Copernicus, Kepler, Galileo and Newton, had run itſelf into the intellectual underworld, and when the demand all around us is for novelty or originality above all. Santayana, to be ſure, has aptly characterized this demand for originality as ſuch as moſt deadly, and his genius for direct viſion into the common life has ſtood him in good ſtead. But in a time of general inſiſtence on novelty for its own ſake, genius alone is inſufficient. One needs alſo hiſtoric ſtudy to make the continuity of human life and thought ſo vivid as to ſave us from vain efforts. Such ſtudy Santayana has not adequately purſued. Hence the reſults of his thought

often appear as illuſtrations of that which he is moſt anxious to combat, to wit, impreſſioniſm and wilfulneſs.

Mr. Bertrand Ruſſell, in his more ſtrictly philoſophical work, has given us a vivid illuſtration of the Spinoziſtic belief in the potency of thought and ſtriking examples of what devotion to the truth really means. In this I cannot help thinking his mathematical training has been a great aid. While Mr. Ruſſell's poſition differs from that of Spinoza in fundamentals, eſpecially in his pluraliſm, the great difference ſeems to me rather temperamental. This ſhows itſelf in his famous eſſay on the *Free Man's Worſhip*. Mr. Ruſſell is at one with Spinoza in rejecting the temporaliſm back of the effort to build up an abiding place for the human ſpirit in external nature. Nature cares not for our human hopes, and deſtroys the juſt and the unjuſt. Hence there can be no enlightened human happineſs without an element of wiſely cultivated reſignation. But while Spinoza recognizes that human hopes and aſpirations are themſelves the outcome of nature, and that even in thought we cannot transform nature except by the means with which nature has endowed us, Mr. Ruſſell allows himſelf to ſpeak as if nature were an anthropomorphic being, conſciouſly bent on defeating us. Mr. Ruſſell has ſomewhat changed his views on the latter point. But in general it is true that he has often been moved by what Spinoza would have called *paſſionate* pity for human fate, and has thus frequently been led to write down firſt thoughts, while Spinoza was content to write only his matured reflections for philoſophers of all time. Thus Mr. Ruſſell has had to perform the ſelfcriticiſm, which is eſſential to great philoſophic achievement, in his ſucceſſive public writings rather than in his own ſtudy; and this renders a true appreciation of his work more difficult and perhaps numerically more reſtricted.

Finally I muſt mention one who, perhaps better than any other living man, in candor and ſelf-reſtraint, in depth and profound ſimplicity, illuſtrates the Spinoziſtic *amor Dei intellectualis*, and that is, Mr. Bradley.

In making this claim I am not unmindful of the fact that Mr. Bradley has done probably more than anybody elſe to discredit

the old complacent intellectualiſm of the Anglo-American Hegelian ſchool. But though a mercileſs critic of panlogiſm, of the equation between thought and reality, and of the *ballet of bloodleſs categories*, Mr. Bradley is at one with Spinoza in the view that inſight or intuition into reality is poſſible only *through* rigorous intellectual exerciſe. (*Ratio* muſt precede *ſcientia intuitiva*.) Mr. Bradley alſo moſt thoroughly repreſents Spinoza in holding that the knowledge of particular things or modes (parcelled out among the ſpecial ſciences) is in itſelf inadequate for philoſophic inſight, and needs to be ſubmitted to that perſiſtent inquiry into the nature of the abſolute or whole, which we call metaphyſics.

By his profound devotion to the purſuit of truth in cloſe reaſoning, Mr. Bradley has prepared the way for philoſophic modernſm, overthrowing the complacency of neo-Hegelians and of the followers of the ſelf-ſtyled critical philoſophy. Yet he has not been juſtly dealt with by this generation. For it is eaſier to ignore him or revile his doctrine of the abſolute than to read him, underſtand him, and meet him on his own ground. May the recent reprint of his logic, forty years after its firſt publication, ſerve to impreſs the members of this aſſociation with the permanent value of his philoſophic work. If the rather rambling conſiderations here brought forth will ſerve in that direction, this paper will not be in vain[1].

[1] If this paper had not, by the circumſtances under which it was read, been reſtricted to the ſituation in Anglo-American philoſophy, I ſhould have referred to the Gegenſtandtheorie of Meinong (*für die Pſychologie und gegen den Pſychologismus*) as continuing with great rigor the Spinoziſtic diſtinction between the realm of eſſence and the realm of exiſtence. Huſſerl's work on *Phenomenologie* alſo deſerves to be highly mentioned in this connection, though he ſeems lately to be getting more and more intereſted in the empirical or temporal pſychologic ſetting of eſſences or meanings.

SPINOZAS BERUFUNG AN DIE HOCHSCHULE ZU HEIDELBERG.

Von Justizrat Dr. M. MAYER / HEIDELBERG.

Im März 1923 waren 250 Jahre dahingegangen, seit Spinoza eingeladen wurde, an der Hochschule zu Heidelberg einen Lehrstuhl für Philosophie einzunehmen. Diese Berufung wird in der Geschichte der Universitäten immer als ein Ereignis ganz besonderer Art und eigenen Reizes fortleben. Einem Juden von Geburt, einem Manne, der weder durch seinen Bildungsgang noch durch seine äußere Lebensstellung noch auf andere Weise mit der Universitas litterarum verwurzelt war oder auch nur lose zusammenhing, einem auf einsamer Höhe ferne von den Strömungen des Tages und den Anschauungen der herrschenden Mächte wandelnden Denker, der seinen Lebensunterhalt als Handwerker verdient, wird die Möglichkeit geboten, an einer altberühmten Hochschule als Lehrer zu wirken; wird dieses Angebot von einem deutschen Fürsten des 17. Jahrhunderts dem Verfasser des seit seinem Erscheinen die Zeitgenossenschaft tief aufwühlenden *theologisch-politischen Traktates* und zwar — wie wir nachweisen werden — in Kenntnis dieser Autorschaft gemacht, während noch im 20. Jahrhundert die Vorurteile stark genug wären, selbst eine Persönlichkeit von gleicher Größe und Vollendung wie Spinoza vom akademischen Katheder fernzuhalten.

Darum wird es den Spinozafreund immer reizen, den Werdegang dieser Berufung, die an ihr beteiligten Persönlichkeiten und den Geist ihrer Beweggründe zu beleuchten, zumal dann, wenn ihm neue oder richtiger bisher verschüttete Quellen fließen.

Von Heidelberg aus, der Hauptstadt der Kurpfalz, war der dreißigjährige Bruderkampf der Deutschen, der ihr staatliches, wirtschaftliches und geistiges Leben in ein Trümmerfeld verwandelte, mit ausgelöst worden, als der kalvinistische Kurfürst Friedrich V. im Widerstreite mit dem katholischen Hause Habsburg seine Wahl zum böhmischen König betrieb (1618). Seitdem traf die kurpfälzischen Lande ein furchtbares Schicksal und seine Fürstenfamilie das Los des Umherirrens in der Fremde.

Chronicon Spinozanum. III.

Erſt der weſtfäliſche Friede (1648) brachte auch der Kurpfalz die Erlöſung von den Drangſalen des Krieges und Friedrichs Sohn, Karl Ludwig, geb. 1617, kehrte als Kurfürſt 1649 in das, wenn auch verkleinerte Land ſeiner Väter zurück. Es wieder aufzubauen, ſeiner wirtſchaftlichen und geiſtigen Kultur den einſtigen Glanz zurückzuerobern, darum rang Karl Ludwig[1] in raſtloſer und ſorgenerfüllter Arbeit bis zu ſeinem Tode (1680).

Er war ein Mann von überragender Begabung, die ihm zuſammen mit einer Reihe ſeiner neun am Leben gebliebenen Geſchwiſter als Erbgut ſeiner Mutter Eliſabeth Stuart und ſeines Urgroßvaters, des großen Wilhelm von Oranien zugefallen war, und Schule, Leben ſowie ſein unermüdlicher Erkenntnisdrang hatten ihn ſo reich an Wiſſen und Erfahrung gemacht, daß er durch Bildung und wiſſenſchaftlichen Geiſt alle die Standesgenoſſen ſeiner Zeit in den Schatten ſtellte.

In den Niederlanden, die eben erſt ihren großen Freiheitskampf gegen die Spanier ſiegreich durchgekämpft hatten, in dem Holland hoher Blüte und freierer Lebensauffaſſung der erſten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts, das als Mittelpunkt des geiſtigen Lebens und als das Wanderziel der wiſſensdurſtigen Europäer galt, — ſelbſt noch in den 60er und 70er Jahren, wie auch die Deutſchen aus dem Kreiſe Spinozas, Georg Hermann Schuller und Ehrenfried Walther Graf von Tſchirnhaus beweiſen — in dieſem Holland verlebte Karl Ludwig mit ſeiner landflüchtigen Familie ſeine Jugendzeit. Hier legte er die Grundlagen ſeiner Bildung, in Leyden, der damals berühmteſten Hochſchule Europas, ſtudierte er, nicht wie Prinzen zu ſtudieren pflegen, ſondern voller Hingebung Staatswiſſenſchaften, Theologie, Philoſophie, Mathematik.

So iſt es nur allzubegreiflich, daß der in ſeine Kurpfalz zurückgekehrte früh gereifte Karl Ludwig es als eine ſeiner vornehmſten

[1] Über ihn J. F. Miegius, *Laudatio funebris Caroli Ludovici*, 1685; Joh. Fried. Mieg, *Carolus Ludovicus elector*, 1767. *Verſuch einer Geſchichte des Lebens und der Regierung Karl Ludwigs, Kurfürſt von der Pfalz*, 1786 (von Daniel Ludwig Wundt); Häuſſer, *Geſchichte der Rheiniſchen Pfalz*, Bd. II (1856), S. 519ff.; Karl Hauck, *Karl Ludwig Kurfürſt von der Pfalz*, 1903.

Aufgaben betrachtete, die hohe Schule ſeiner Hauptſtadt Heidelberg, die die dreißigjährigen Kriegswirren vernichtet hatten, in ihrer alten Herrlichkeit wieder erſtehen zu laſſen. Als ſie nach ſorgfältigen Vorbereitungen am 1. November 1652 ihre Auferſtehung feiert, iſt er ihr erſter Rektor und bleibt es bis an ſein Ende in dem Sinne, daß er als ihr getreuer Förderer, Schützer und Mehrer nicht erlahmt und immer bemüht iſt, bedeutende Männer, auch des Auslandes, für die Univerſität zu gewinnen, ſo den Holländer Heinrich Cocceji, den Schweizer Johann Heinrich Hottinger.

Seit Johannes Freinsheim, ein Anhänger Deſcartes', 1660 geſtorben war, ſaß auf dem Heidelberger Katheder kein philoſophiſcher Lehrer von Bedeutung.

Erſt 12 Jahre ſpäter (1672) erging ein Ruf an den Franzoſen Tannequil Lefevre (Tanaquillus Faber), geboren 1615 zu Caen, ſeit 1651 nach ſeinem Übertritte zum Proteſtantismus Profeſſor an der proteſtantiſchen Akademie zu Saumur[1], ein Gelehrter von großem Rufe, ein feiner Kenner der griechiſchen und römiſchen Sprache, aber auch philoſophiſch gebildet.

An ſeiner Berufung wirkten dieſelben Männer mit wie an der Spinozas, nämlich Johann Ludwig Fabricius und Urbain Chevreau.

Fabricius, der Enkel eines kalviniſtiſchen Pfarrers in dem kurpfälziſchen Dorfe Dirmſtein und der Sohn des von da nach Schaffhauſen während und wegen des großen Krieges ausgewanderten Pfarrers und Rektors Johannes Fabricius war hier am 29. Juli 1632 geboren, alſo mit Spinoza gleichaltrig[2]. Er war ein vielgereiſter, weltgewandter, verwaltungsgeſchickter Theologe kalviniſtiſcher Richtung, der 1656 ſich an der Heidelberger Univerſität gleichzeitig mit Johann Heinrich Heidegger, einem Schweizer[3], habili-

[1] *Nouvelle Biographie Générale*, Bd. 30, S. 307—311. —— [2] Ich benutze vor allem Joh. Ludovici Fabricii Theologi Archipalatini Celeberrimi *Opera Omnia, Quibus Praemittitur Hiſtoria Vitae et Obitus Ejusdem Authore* Joh. Henrico Heiddeggero. Tiguri (Zürich) 1698. —— [3] S. ſeine Selbſtbiographie in Joh. Henrici Heideggeri *Exercitationes Biblicae, Capelli, Simonis, Spinoſae et aliorum ſive aberrationibus, ſive fraudibus oppoſitae*, Tiguri (Zürich) 1700. Dieſe auch gegen Spinoza gerichtete Schrift fehlt bei van der Linde, *Spinoza. Bibliografie.* 1871.

tierte, wo bereits ſein Bruder Seobaldus Fabricius als Profeſſor der Geſchichte wirkte. Er wurde ſchon 1657 außerordentlicher Profeſſor des Griechiſchen und las am Collegium Sapientiae (Alumnat für Theologen), deſſen Vorſtand er bald wurde, Metaphyſik und Ethik. Damals ſchrieb er auch einen Aufſatz: *de Natura et uſu primae Philoſophiae* ganz im Geiſte mittelalterlich-theologiſcher Scholaſtik.

Schnell eroberte ſich Fabricius an der Univerſität und am Hofe eine höchſt einflußreiche Stellung. Bis zu des Kurfürſten Tode (1680) war er einer ſeiner vertrauteſten Ratgeber, dem jener in allen Lagen ſeines wechſelreichen Lebens die wichtigſten Geſchäfte überließ, nicht allein ſolche des Staates, der Kirche, der Univerſität, ſondern auch ſeiner Familie. Selbſt zu diplomatiſchen Sendungen verwendete er ihn.

Im Jahre 1657 begleitete er als Erzieher den Freiherrn Ludwig von Rotenſchilt, den natürlichen Sohn des Kurfürſten aus ſeinem Verhältniſſe mit einer engliſchen Adeligen während ſeines Flüchtlingsaufenthaltes am Hofe von England, auf ſeiner Studienreiſe nach Frankreich und den Niederlanden, auch an die Hochſchule zu Saumur, wo er mit Lefevre freundſchaftliche Beziehungen anknüpfte, aus denen ſich ein dauernder literariſcher Briefwechſel entwickelte. Erſt im Jahre 1660 kehrte Fabricius nach Heidelberg zurück und nahm ſeitdem einen Lehrſtuhl der Theologie und ſpäter auch der Philoſophie ein.

Urbain Chevreau[1] war zu Loudun im Jahre 1613 geboren und Katholik. Ein vielgewandter und vielgewanderter Höfling mit ſtarken literariſchen und philoſophiſchen Neigungen, der als geiſtreicher Plauderer ſo eine Art von Hofliterat und Hofphiloſoph[2] Karl Ludwigs von 1671 bis 1678 geweſen und erſt 1701 in ſeiner Vaterſtadt verſtorben iſt.

Sicherlich verdankte er ſeine Berufung an den kurfürſtlichen

[1] *Nouveau Larouſſe illuſtré Dictionnaire univerſel encyclopédique* Bd. II, S. 774; Zedlers *Univerſallexikon* (1735), Bd. 9, S. 779. —— [2] Vgl. dazu die bei Wundt a. a. O. in den Zuſätzen und Beilagen unter Nr. XXVI S. 139 abgedruckte Inſtruktion Karl Ludwigs vom 24. April 1679.

Hof vor allem Fabricius, mit dem er ſchon ſeit 1658 befreundet war[1]; er erfreute ſich des beſonderen Vertrauens des Kurfürſten, weshalb er auch deſſen Tochter Eliſabeth Charlotte (Liſelotte) vor ihrer Heirat mit dem Bruder Ludwigs XIV. für den katholiſchen Glauben in aller Stille vorbereitete[2].

Mit Lefevre verband auch Chevreau Freundſchaft, der gleichfalls ein Briefwechſel entſprang[3].

In *Chevraeana* Bd. I, S. 34–36, ſchildert Chevreau, wie er und Fabricius dem Kurfürſten die Berufung Lefevres, der wegen Streitigkeiten mit Kollegen, namentlich mit dem damals berühmten Amyrault (Amyraldus) die Akademie von Saumur verlaſſen wollte und den zu gewinnen mehrere Univerſitäten miteinander wetteiferten, warm empfahlen und wie Karl Ludwig ſelber an ihn ſchrieb, um ihn ja zu beſtimmen, nach Heidelberg zu gehen. ..... *qu'il ſe promettoit de ſa grande reputation, qu'il contribuëroit à l'éclat de l'Univerſité de Heidelberg.*

Ein ſtarkes Zeichen für des Kurfürſten Bemühen um den Glanz der Heidelberger Hochſchule.

Lefevre nahm den Ruf an, ſtarb aber am 12. September 1672 vor ſeiner Überſiedelung nach Deutſchland.

Nun galt es, für ihn, von deſſen hohem Anſehen der Kurfürſt ſich für ſeine Hochſchule ſo viel verſprach, Erſatz zu ſchaffen. Die Wahl fiel auf Spinoza. Wie iſt dies gekommen?

In dem 1700 erſchienenen 2. Bande ſeiner *Chevraeana* S. 104 u. 105[4] erzählt Chevreau: *Etant à la Cour du même Electeur, je parlay fort avantageuſement de Spinoza quoyque je ne conuſſe encore ce Juif Proteſtant, que par la premiere et la deuxieme Partie de la Philoſophie de M. Deſcartes, imprimées à Amſterdam chez Jean Riewertz*

[1] Siehe Brief Chevreaus an Fabricius vom 14. Oktober 1658 ab Loudun in des erſteren *Oeuvres Meslées* 1. Bd. S. 31. —— [2] *Chevraeana* Bd. I (1697), S. 186. Über dieſe Schrift Chevreaus wird noch anderes zu ſagen ſein. Brief Karl Ludwigs an Pfalzgräfin Anna vom 3. Oktober 1671 in Bd. 26 der *Publicationen des Preußiſchen Staatsarchivs*, Brief Nr. 18 S. 459. —— [3] Eine Reihe von Briefen Chevreaus an Lefevre, beginnend mit dem 13. September 1657, finden ſich in des erſteren *Oeuvres Meslées* Bd. I (1697), S. 28 ff. —— [4] Die Stelle iſt auch abgedruckt in Freudenthal, *Die Lebensgeſchichte Spinoza's* (1899), Nr. 49, S. 219.

Chronicon Spinozanum. III.

en 1663. Monſieur l'Electeur avoit ce Livre; et apres lui en avoir leu quelques chapitres, il ſe reſolut de l'appeller dans ſon Académie de Heidelberg pour y enſeigner la Philoſophie, A condition de ne point dogmatizer. Monſieur Fabrice Profeſſeur alors en Theologie eut ordre du Maitre de lui écrire: et quoyque Spinoza ne fût pas trop bien dans ſes affaires, il ne laiſſa pas de refuſer cet honnête employ. On chercha les raiſons de ce refus: et ſur quelques Lettres que je recûs de la Haye et d'Amſterdam, je conjecturay que ces mots A condition de ne point dogmatizer, lui avoient fait peur. Il ſe trouvoit bien mieux en Hollande où il entretenoit un fort grand commerce avec Oldenburg et d'autres Anglois; ou il avoit une liberté entière d'entre tenir de ſes opinions et des ſes maximes, les curieux qui le viſitoient; et de faire de tous ſes Diſciples, ou des Deiſtes, ou des Athées.

Es liegt kein ernſthafter Grund vor, dieſe Darſtellung in ihren Grundzügen anzuzweifeln — wie es ſchon geſchehen iſt —, mag Chevreau auch ſeinen Anteil an der Berufung in den Vordergrund ſtellen oder gar etwas übertreiben, wozu er übrigens gar keine Veranlaſſung hatte.

Gewiß, als der zweite Teil der *Chevraeana* 1700 erſchien, waren ſeit jenem Ereigniſſe ſchon 27 Jahre vergangen und ihr Verfaſſer 87 Jahre alt. Dieſer zweite Teil kann auch vor 1696 nicht fertig geweſen ſein, weil ſich unmittelbar (S. 106 u. 107) an die Schilderung der Berufung eine Beſprechung des zu Paris 1696 erſchienenen Buches des Benediktinermönches Dom François l'Ami: *Le Nouvel athéisme renverſé, ou Refutation du ſyſtème de Spinoſa, tirée pour la plupart de la connaiſſance de la nature de l'homme* anſchließt. Sie müſſen aber vor dem 23. September 1696 druckfertig geweſen ſein, da Jean-Baptiſte Dubois in ſeinem Briefe an Pierre Bayle von dieſem Tage[1] erzählt, der Kanzler habe damals die Druckerlaubnis vor des Verfaſſers Tode verweigert. Aber Dubois fährt fort: *Mr. Chevreau eſt encore plein de vie*[2]. Das ſagt er von dem damals

[1] Gigas, *Choix de la correſpondance inédite de Pierre Bayle* 1670—1706, 1890, S. 276 —— [2] Ähnlich auch Pierre Bayle, *Dictionnaire Philoſophique*, 1. Aufl. 1696, Bd. I, Artikel *Babylas* (ein Martyrer, über den Chevreau ein Buch geſchrieben hatte), Anm. F: *Comme il eſt plein de vie et que nonobſtant ſon âge, il jouit de la ſanté du corps, et de celle de l'eſprit . . . .*

83jährigen Freunde, der offenbar eine ſeltene Lebenskraft und geiſtige Regſamkeit beſaß, da er in ſo hohem Alter dieſe Plaudereien über alle erdenklichen Dinge der Welt noch — wenigſtens zum Teile — niederſchreiben konnte. Sicherlich ſtanden ihm auch Aufzeichnungen zur Seite.

Wie ſehr Chevreau, der auch eine Weltgeſchichte geſchrieben hat, ſich bemüht, objektiv zu berichten, dafür ſpricht, daß er unmittelbar nach ſeinem Berichte über den Ruf an Spinoza vom Buche des l'Ami erzählt und deſſen Kunſt, das Syſtem Spinozas mit deſſen eigener Methode zu vernichten — damals lagen ja des Denkers ſämtliche Werke vor — als bewundernswert feiert. Hier alſo, wo er ſich auf die Seite des Gegners Spinozas ſchlägt und demjenigen, der dieſe Streitſchrift nicht wie er ſelber für ein großes Schatzkästchen halte, jede Kenntnis der Metaphyſik und Geometrie abſpricht, da ſollte man doch erwarten, daß er ſeine Mitwirkung bei Spinozas Berufung abgeſchwächt hätte. Daß er es nicht verſucht, ſpricht für die Wahrhaftigkeit ſeines Berichtes, wenngleich deſſen letzter Teil mehr auf der Lektüre der Einleitung zu den *Opera Poſthuma* und des Briefwechſels Spinozas ſowie l'Amis Gegenſchrift beruht als auf Eigenem.

Chevreau nennt Spinoza *Juif Proteſtant*. Bedeutet dies etwa *abtrünnig gewordenen Juden*, alſo eine Anſpielung auf ſeine Ausſtoßung aus der Synagoge, oder *Proteſtanten jüdiſcher Abſtammung*, weil er etwa an die Wahrheit irgendeines damals aufgetretenen Gerüchtes glaubte, Spinoza ſei zum Proteſtantismus übergetreten? Sicherlich hatte er von ſeinem Bruche mit der jüdiſchen Glaubensgemeinſchaft und ſeinem Verkehre mit den Trägern eines freieren Chriſtentums im damaligen Holland, den Kollegianten und Mennoniten gehört, er, der in faſt ganz Europa herumgereiſt und mit zahlreichen Zeitgenoſſen, auch Hollands, in Briefwechſel ſtand. Darum nennt er mit den beiden nebeneinander ſtehenden Hauptworten Spinoza nicht einen Bekenner des proteſtantiſchen Glaubens, ſondern wegen ſeines innerlichen Zerfalles mit dem Judentum und wegen ſeines Verkehres mit Proteſtanten — *Juif-Proteſtant*.

Jacques Bernard (1658—1708) hat in den *Nouvelles de la Re-*

publique des Lettres vom September 1700 S. 301 — alſo unmittelbar nach dem Erſcheinen des 2. Bandes der *Chevraeana* — die objektive Richtigkeit der Erzählung Chevreaus, der Kurfürſt habe von der *condition de ne point dogmatizer* geſprochen, beſtritten, weil dies in Widerſpruch zu ſeiner Berufung als Lehrer der Philoſophie geſtanden hätte, der nicht lehren könne, ohne ſeine Dogmen vorzutragen.

Pierre Bayle ſtimmt dem in ſeinem *Dictionnaire Philoſophique* Bd. V (zuletzt 5. Aufl. 1734) S. 207 Anm. H, aber auch in der erſten Auflage von 1696, zu. *M. Chevreau dit . . . une choſe, qui a beſoin d'être corrigée. . . . . Mais cela ne prouve point qu'on eût exigé de lui la condition que Mr. Chevreau raporte. Ceci nous montre que mêmes les bons Auteurs ſont fort ſujets à mal raconter un fait. M. Chevreau auroit dû ſe contenter de ceci, qu'on fit entendre adroitement à Spinoza, qu'on ne trouverait pas bon qu'il ſe mêlat de dogmatiſer contre les principes de l'Egliſe Réformée. Au lieu de cela, il ſ'eſt ſervi d'une propoſition générale, qui enferme la défenſe ſimple et une de dogmatiſer.*

Bernard und Bayle tun Chevreau Unrecht. Sie beziehen das Wort *dogmatizer* irrigerweiſe auf die Philoſophie.

Dogmatizo (δογματίζω) bedeutet Dogmen = Meinungen, Lehrſätze aufſtellen, vortragen und zwar Lehrſätze des Glaubens ſowie der Wiſſenſchaft, auch der Philoſophie[1]. Die Kirchenſchriftſteller, z. B. der heilige Auguſtin, gebrauchen das Wort im engeren Sinne für das Lehren von Glaubensſätzen. Einzig und allein dieſer Bedeutung hat ſich Karl Ludwig in der von Chevreau überlieferten Unterredung mit ihm bedient. Er wollte dem Lehrer der Philoſophie die aus den Zeitverhältniſſen, aus der beherrſchenden Stellung der chriſtlichen Religionen und Kirchen wohl begreifliche Schranke auferlegen, nur über Philoſophie und nicht über kirchliche Lehren zu leſen, er wollte ihn aber nicht in ſeiner Lehrfreiheit

[1] Georges, *Lateiniſch-deutſches Handwörterbuch*, Bd. I, Wort *dogmatizo*. Pape, *Griechiſch-deutſches Handwörterbuch*, Bd. 1, S. 651. Godefroy, *Dictionnaire de l'Ancienne Langue*, Bd. 9 (1898), S. 402; Paul Gérin, *Dictionnaire des Dictionnaires*, Bd. 3, S. 167; Sachs-Villatte, *Enzyklopädiſches Wörterbuch der franzöſiſchen und deutſchen Sprache* (1905), S. 488.

innerhalb ſeines Lehrauftrages beſchränken. Um dies zu verſtehen, mag man ſich erinnern, daß damals noch ganz wie im Mittelalter die Theologie im Mittelpunkte des Univerſitätsunterrichtes ſtand, die Philoſophie die Magd der Theologie war und die Fakultäten und Lehraufträge nicht ſcharf geſchieden wurden, daß insbeſondere Theologen auch über Philoſophie laſen und umgekehrt, ſo auch der Theologe Fabricius, Spinozas und Karl Ludwigs Gegenſpieler. Denn in dieſer Rolle werden wir ihn jetzt kennen lernen.

Als Chevreau ſich mit Karl Ludwig über Spinoza unterhielt, war dieſer in der wiſſenſchaftlichen Welt kein Unbekannter mehr. In dieſem Augenblicke mag Chevreau nur ſeine Darſtellung der karteſianiſchen Philoſophie gekannt haben, ein Buch, das auch der philoſophiſch gebildete Kurfürſt bereits beſaß. Dieſem Werke ſind auch die *Cogitata Metaphyſica* angefügt, worin Spinozas beſondere philoſophiſche Gedankenwelt ſchon wetterleuchtet, und iſt Lodewijk Meyers Vorrede eigen, die darauf hinweiſt, daß der Verfaſſer in der Philoſophie ſeine beſonderen Wege abſeits von Deſcartes gehe, ſo in bezug auf die von dieſem verteidigte Willensfreiheit des Menſchen.

Der Kurfürſt las — ob damals zum erſten Male, iſt in Hinblick auf den Beſitz des Buches kaum wahrſcheinlich — und Spinoza ſiegte. Karl Ludwig beſchloß ſeine Berufung, um die Philoſophie zu lehren, offenbar ohne Befragen der Fakultät und des Senates, deren Akten aus jenen Jahren in Heidelberg leider nicht mehr vorhanden ſind. Das von Karl Ludwig ſelber 1672 erlaſſene Univerſitätsſtatut gab ihm ſogar das Recht auf ein ſo ſelbſtändiges Eingreifen, da die Fakultäten nur die Pflicht hatten, für eine erledigte Profeſſur zwei Perſönlichkeiten vorzuſchlagen[1].

Fabricius erhielt vom Kurfürſten den Auftrag — ſicherlich in einer mündlichen Unterredung —, mit Spinoza zu verhandeln. Wußte er, wer dieſer war und zu welchen Auffaſſungen er ſich bekannte?

Im Anfange des Jahres 1670 erſchien der *theologiſch-politiſche Traktat*, ohne daß Spinoza als Verfaſſer genannt war und mit ver-

[1] Auguſt Thorbecke, *Statuten und Reformationen der Univerſität*, Heidelberg (1891), S. 22, 168, 228 u. 266.

JOHANNES LUDOVICUS FABRITIUS,
S.S. Theol. D. Ejusdemque in Academia Archipalatina
Heidelbergensi Professor, Curiæ Electoralis Sacræ
Consiliarius, et Collegii Sapientiæ Ephorus.
Natus d. XXIX. Iul. A. C. MDCXXXII. Denatus 1. Febr. MDCXCVI.

ſchleiertem Druckorte. Die Wirkung dieſes Buches, worin Spinoza die Bibel — das alte Teſtament zunächſt — entgegen dem chriſtlichen Dogma von ihrer Entſtehung durch göttliche Inſpiration als geſchichtlich gewordenes Menſchenwerk erklärte, für die Vorherrſchaft des Staates in ſeinem Verhältniſſe zur Kirche eintrat und Glaubens- und Denkfreiheit als die notwendigen Grundlagen des Staates pries, war ungeheuer, namentlich auf ſeiten der Gegner einer ſo gearteten Gedankenwelt. Es dauerte auch nur Wochen und ſchon war der Schleier gelüftet und Spinoza als Autor erkannt. Denn nur dieſem freieſten Geiſte Hollands, ſeiner Zeit, trauten die Dunkelmänner Europas ein ſo kühnes Buch zu.

Zwiſchen den kurpfälziſchen und holländiſchen Gelehrten beſtanden Beziehungen genug, die die Kunde vom Erſcheinen des Traktates und von der Perſon ſeines Verfaſſers raſch nach Heidelberg leiteten. Fabricius ſelber ſtand, wie ſein Biograph Heidegger — S. 131 — erzählt, mit einer Reihe hervorragender Gelehrten, vor allem Theologen in den Niederlanden in regem Briefwechſel. Heidegger nennt 18 Namen, darunter auch den Führer der Leydener Carteſianer, den Deutſchen Chr. Wittich, den Verfaſſer des *Anti-Spinoza* (1690).

Von dieſen Männern ſind einzelne auch in den Kreis Spinozas getreten. So Voëtius[1], Georg Graevius[2], Iſaak Voß[3].

Schon am 28. Juni 1670, alſo wenige Monate nach dem Erſcheinen des Traktates ſchreibt der Heidelberger Theologieprofeſſor Friedrich Ludwig Mieg, der Sohn des kurfürſtlichen Kanzlers Johann Ludwig Mieg und Freund des Fabricius, an Samuel Andreae, ſeit 1665 Profeſſor der griechiſchen Sprache und Philoſophie an der Hochſchule in Herborn: *Audio ſcriptum in Belgio prodiiſſe de libertate Philoſophandi, authore Spinoza, quondam Judaeo (cujus Philo-*

[1] Brief Spinozas an Jacob Oſtens von 1671 bei Carl Gebhardt, *Spinoza Briefwechſel* (1914), S. 193, und Meinsma S. 417. —— [2] Brief Spinozas an ihn vom 14. Dezember 1673 bei Gebhardt S. 208 und ebenda S. XXVIII. Über ſeine Hinterhältigkeit gegen Spinoza ſiehe ſeinen Brief an Leibniz vom 16. April 1671 bei Freudenthal, *Lebensgeſchichte*, S. 193, worin er den *theologiſch-politiſchen Traktat liber peſtilentiſſimus* nennt. —— [3] Brief Spinozas an Jarig Jelles vom 25. März 1667 bei Gebhardt S. 170.

ſophiam Carteſianam habeo Geometrico methodo explicatam), *turbas ibi excitans et longiſſime recedens a veritate eaque religione, quae ſcripturae debetur; ſed necdum illud videre datum*[1].

Und Heidegger berichtet von Fabricius[2]:

Am Rande: *1671 Spinozae ſcripta deteſtatur.*

Im Texte: *Paulò poſt oblatus illi* (nämlich dem Fabricius) *Benedicti Spinozae Tractatus Theologico-Politicus erat. Tunc ille lecto horribile libro ad me: Horresco, quando video tam effuſam dari licentiam, quaecunque in mentem veniunt, publicè proponendi, et ipſam Chriſtianam religionem, ſacrosque codices tam apertè blasphemandi. Beatos vos, qui ejusmodi petulantiam Magiſtratus etiam authoritate compeſcitis. Tendunt iſta omnia ad exitium tum Eccleſiae, tum Reipublicae, quae quas ſata religione non poteſt periculoſiſſimè concuti. Belgarum Proceribus alia videtur ſententia eſſe. Forte et alia eſt Reipublicae Ipſorum ratio. Talia verò ſcripta in Germaniam inferri, et inter ſtudioſos divulgari, perniciosiſſimum eſſe puto. Quinetiam exiſtimo, conſultius eſſe, ut ſupprimantur, quam ut refutentur. Quotusquisque enim eſt, qui refutationis vim aſſequatur? aut qui ſaltem imperturbato animo iſthaec legat? (Ita ſanè res habet, quandiu ſcripta ejus modi procul omni ſeductionis periculo ſuppreſſa, tenebrisque damnata delitescunt. Sed ubi illa, obſtetrincante velut Lucina, in diem prodeunt, multorum manibus teruntur, et contagione ſimplicium judicia corrumpere incipiunt, ipſemet Fabritius haud indignum Hercule opus eſſe, monſtra ejusmodi rectae rationis clava domare, ultro agnovit)*[3].

Das iſt ganz und gar die Sprache des Theologen des 17. Jahrhunderts. Ihm iſt der *theologiſch-politiſche Traktat* eine Verhöhnung der chriſtlichen Religion und der heiligen Schrift. Solche Bücher wollen das Verderben von Kirche und Staat. Gegen ſolche *Frechheit* (*petulantia*) ruft er die Macht des Staates auf, damit er das Buch von Deutſchland und von den Studierenden fern halte. *Denn wer hat die Kraft in ſich, ſie von ſich zu weiſen? Oder wer lieſt ſie, ohne daß ſein Geiſt verwirrt wird?*

Und dieſer Fabricius erhält zwei Jahre ſpäter von Karl Ludwig

[1] Freudenthal, *Lebensgeſchichte*, S. 193. —— [2] *Hiſtoria vitae et obitus Johannis Ludovici Fabricii* S. 70 u. 71. —— [3] Der in () ſtehende Text ſind Worte Heideggers.

den Auftrag, demſelben Spinoza eine Profeſſur der Philoſophie anzubieten, deſſen *theologiſch-politiſchen Traktat* er in Grund und Boden als glaubens- und ſtaatsfeindlich verdammt hatte.

Hören wir zunächſt den Bericht Heiddegers[1] über den Auftrag.

Am Rande: *1673 Tanaquillum Fabrum Academiae conciliare nititur; et juſſu Electoris, Spinozae magna cum circumſpectione Philoſophiae Profeſſionem offert.*

Im Texte: *Conciliaverat non ita pridem Electoris juſſu Academiae Heidelbergenſi virum doctiſſimum, Tanaquillum Fabrum, quo de ſupra diximus[2]. Sed illum jam vaſa colligentem, et Salmurio ſolvere parantem, fata occupârunt, ac ſimul Fabritii ſpes de viro* πολυμαθεσάτῳ *conceptas conturbarunt. Mox igitur Elector Benedictum Spinozam ſuccenturiare conſtituit, Fabritio mandans, ut literis ad eum datis ejusdem animum pertentaret. Averſum à Spinoza, homine gentili potiùs, quàm Chriſtiano, animum geſſiſſe Fabritium, ex judicio de eodem, propriis ejus verbis, ſupra deſcripto, abundè liquet. Sed obſecundare tamen Electori debuit, et integra fide, nequicquam muſſitantibus ejus aemulis, potuit. Agebatur enim de Profeſſore non Theologiae, ſed Philoſophiae, Mathematum cumprimis, Academiae conciliando; cui hanc legem Fabritius ſapienter dixerat, ne philoſophandi, quam habiturus ampliſſimam eſſet, libertate ad publicè ſtabilitam Religionem conturbandam abuteretur. Ita ſimul religioni conſuluit; ſimul tacitè etiam Spinozam, cujus Philoſophia Religioni ſtabilitae prorſus adverſabatur, ne conditionem ab Electore, interprete ipſo, oblatam amplecteretur, abſterruit. Nam Spinoza operam Electori negavit, hoc inter alia argumento, quòd neſciat, quibus limitibus iſta philoſophandi libertas includi debeat, ne videatur publicè ſtabilitam religionem perturbare velle; haud obſcurè faſſus, Philoſophiam, quam hactenus privatim docuit, et ſcriptis prodidit, in Religionem Chriſtianam, Reformatam inprimis, prout illa legibus conſtituta eſt, adverſa et hoſtili fronte incurrere.*

Da dieſe Erzählung Heideggers die bislang allgemein übliche Darſtellung der Berufung als unrichtig erweiſt und alle, die darüber

[1] A. a. O. S. 73 u. 74. —— [2] S. 30. Siehe oben S. 22—24.

geſchrieben haben, korrigiert, ſo laſſe ich zunächſt eine Überſetzung folgen:

Kurz zuvor hatte er (Fabricius) *auf des Kurfürſten Befehl für die Hochſchule zu Heidelberg einen ſehr gelehrten Mann, Tanaquillus Faber* (*Tannequil Lefevre*), *von dem weiter oben die Rede war, gewonnen. Als er eben Saumur verlaſſen wollte, ereilte ihn zufolge einer Hodenerkrankung der Tod und zerſtörte des Fabricius Hoffnung auf den hochgelehrten Mann. Deshalb beſchloß der Kurfürſt, Lefevre durch Spinoza zu erſetzen, und beauftragte Fabricius, brieflich bei ihm anzufragen. Selbſtverſtändlich leitete dabei Fabricius ſeine Abneigung gegen den mehr heidniſchen als chriſtlichen Spinoza gemäß ſeinem Urteile über ihn, das wir oben mit ſeinen eigenen Worten wiedergegeben haben. Doch er mußte dem Befehle des Kurfürſten folgen und er konnte dies, ohne ſeinem Glauben zu ſchaden, während ja deſſen Anhänger ſonſt unnötigerweiſe hinter dem Berge halten. Es handelte ſich nämlich nicht um die Berufung eines Profeſſors der Theologie, ſondern der Philoſophie, insbeſondere der Mathematik; klugerweiſe ſagte Fabricius Spinoza, es ſei Vorſchrift* (*Bedingung*), *daß er die ihm im weiteſten Maße zuſtehende Freiheit des Philoſophierens nicht zur Störung der öffentlich anerkannten Religion mißbrauchen dürfe. So nützte er einerſeits der Religion, andererſeits ſchreckte er im Stillen Spinoza, deſſen Philoſophie der anerkannten Religion ſchnurſtracks widerſprach, ab, das ihm vom Kurfürſten durch ſeine Vermittelung angebotene Amt anzunehmen. Denn Spinoza verweigerte dem Kurfürſten unter anderem deshalb den Dienſt, daß er nicht wiſſe, in welchen Grenzen die Freiheit, zu philoſophieren, bleiben müſſe, damit es nicht ausſähe, als ob er die öffentlich anerkannte Religion ſtören wolle. Damit hat er deutlich eingeſtanden, daß ſeine Philoſophie, die er bisher als Privatmann gelehrt und durch Schriften bekannt gemacht hatte, gegen den chriſtlichen, vor allem gegen den reformierten Glauben, ſoweit er geſetzlich feſtgelegt iſt, feierlich anſtürme.*

Zunächſt ein Wort über Heidegger, den Biographen des Fabricius. Beide waren ſeit 1656 die vertrauteſten Freunde. Heidegger[1] erzählt, ſie hätten faſt tagtäglich, ſolange ſie zuſammen in Heidel-

[1] *Hiſtoria* S. 25.

berg waren (1656—1659), gemeinſame theologiſche und philoſophiſche Studien getrieben und ſeien inniger als Brüder geweſen. Heidegger ging 1659 als Profeſſor der Theologie und Kirchengeſchichte nach Steinfurt und von da 1665 als Profeſſor der chriſtlichen Ethik nach Zürich. 1689 befreit er Fabricius und ſeine Familie aus der franzöſiſchen Gefangenſchaft, ſeinen Pylades, wie er ihn im § 144 ſeiner Selbſtbiographie nennt, macht mit ihm noch 1689 zu diplomatiſchen Zwecken größere Reiſen und ſteht mit ihm in ſtändigem Briefwechſel. Fabricius ſtarb am 1. Februar 1697 zu Frankfurt a. Main, wohin er nach der Zerſtörung Heidelbergs durch die Truppen Ludwigs XIV. geflohen war und die Univerſitätsbibliothek gerettet hatte. Im Jahre 1698 gab Heidegger deſſen geſammelte Schriften (*Opera Omnia*) heraus zugleich mit der Darſtellung ſeines Lebens (156 Seiten), die er ſchon am 26. April 1697 zu Zürich vollendete[1], wozu niemand mehr berufen war als er[2] und wofür er zweifellos reiches Urkundenmaterial, darunter auch eigene Aufzeichnungen und ſolche ſeines Freundes, beſonders ſeine Briefe, benutzt hat. Deshalb dürfen wir ſeiner Darſtellung über die briefliche Unterhaltung zwiſchen den Freunden im Jahre 1671 nach der Lektüre des *theologiſch-politiſchen Traktates* und der Berufung Spinozas im Jahre 1673 voll vertrauen. Bei der Schilderung dieſer verſichert Heidegger, daß er die eigenen Worte (*propria verba*) des Fabricius wiedergäbe, natürlich aus einem Briefe.

Heidegger ſtimmt mit Chevreau dahin überein, daß der Kurfürſt die Berufung beſchloſſen und die Verhandlungen mit Spinoza Fabricius aufgetragen habe. Bei der überragenden Vertrauensſtellung, die dieſer bei Karl Ludwig genoß, ein Verhältnis, das ſchon mehr freundſchaftlicher Natur war, und angeſichts der Tatſache, daß in dem damals kleinen Heidelberg Fabricius der Weg zu ſeinem Fürſten gewiß ſofort offenſtand, zumal dieſer ſich um die Staats- und Univerſitätsgeſchäfte in ungewöhnlichem Maße bemühte, darf wohl mit Sicherheit angenommen werden, daß Fabricius ſeinen Auftrag in einer perſönlichen Unterredung mit dem Kurfürſten erhalten und daß er ihm dabei ſeine eigenen Bedenken mitgeteilt

[1] *Hiſtoria* S. 3. —— [2] Wie er ſelber *Hiſtoria* S. 3 mit Recht hervorhebt.

hat. Ein Mann von der Stellung und Bedeutung des Fabricius hat gewiß ſoviel Mut gehabt, einem Fürſten mit den Eigenſchaften Karl Ludwigs zu ſagen, was alles nach ſeiner Meinung, die doch auch von der alles beherrſchenden theologiſchen Fakultät geteilt wurde, die Berufung Spinozas ausſchlöſſe. Aber trotzdem blieb der Kurfürſt bei ſeinem Entſchluſſe und Fabricius *mußte ihm folgen*, wie Heidegger wörtlich ſagt. Dabei erzählt er nichts davon, daß Karl Ludwig zur Bedingung gemacht habe, Spinoza dürfe nicht *dogmatizer*, keine Vorleſungen über Glaubensdogmen halten. Dies ſpricht nicht unbedingt dagegen, daß der Kurfürſt zu Chevreau ſo etwas geſagt hat; doch iſt auch möglich, daß Chevreau ſeine Erzählung, der Kurfürſt habe von der Bedingung des *ne point dogmatizer* geſprochen, mehr aus dem Briefe des Fabricius an Spinoza in den Opera Poſthuma geſchöpft und ſo ſeine wirkliche Erinnerung getrübt hat. Jedenfalls zeugt Heideggers Bericht dafür, daß der Kurfürſt bei der Erteilung des Auftrages an Fabricius dieſe Bedingung nicht geſtellt hat. Denn das hätten doch er und ſein Freund Heidegger aufgegriffen, um daraus das Recht auf die Spinoza im Berufungsbriefe wirklich geſtellte Bedingung künſtlich abzuleiten.

Und nun ſchrieb Fabricius an Spinoza ſeinen berühmten Brief vom 16. Februar 1673[1], ſchrieb ihn nicht im Geiſte Karl Ludwigs, ſondern in ſeinem, des die Anſchauungen Spinozas verabſcheuenden Theologen Sinne.

Schon in der Einleitung begeht der weltgewandte, kluge, ſelbſt in diplomatiſchen Geſchäften tätige und erfahrene, im Verkehre mit Gelehrten vieler Länder wohlvertraute Fabricius eine beabſichtigte Taktloſigkeit. Während er Spinoza in der Anrede und am Schluſſe als *Philoſophus Celeberrimus*, als ſehr berühmten Philoſophen anredet, beginnt er damit, ſein Kurfürſt habe ihn an Spinoza zu ſchreiben beauftragt *mihi quidem hucusque ignotum* (*an den mir bisher* — überhaupt, nicht etwa nur perſönlich — *Unbekannten*).

Einen Mann, den man ernſtlich für eine Profeſſur gewinnen will,

[1] Van Vloten und Land, Benedicti de Spinoza *Opera*, Bd. III (3. Aufl.), Nr. XLVII, S. 169; Gebhardt, *Spinoza Briefwechſel* Nr. 47, S. 204.

nennt der Schreiber des die Einladung enthaltenden Briefes nur dann einen ihm *Unbekannten*, wenn er dem Adreſſaten vor den Kopf zu ſtoßen beabſichtigt. Fabricius, der Theologe, gebraucht aber auch nach dem Grundſatze, der Zweck heiligt die Mittel, eine Art Notlüge. Denn er kannte Spinoza als Verfaſſer des *theologiſch-politiſchen Traktates*, ſicherlich auch als den der *Principia Philoſophiae Carteſianae*.

Unmittelbar anknüpfend an den Titel: *Tractatus Theologico-Politicus, continens Diſſertationes aliquot, quibus oſtenditur, Libertatem Philoſophandi . . . . . tolli non poſſe* ſchreibt Fabricius: *Non alibi invenias Principem faventiorem eximiis ingeniis, inter quæ te æſtimat. Philoſophandi Libertatem habebis ampliſſimam, qua te ad publice ſtabilitam Religionem conturbandam non abuſurum credit.*

Er macht alſo, angeblich im Auftrage ſeines Fürſten, in Wirklichkeit dieſem Auftrage zuwider aus eigenem Drange den vielerörterten Zuſatz: Spinoza habe zwar volle Freiheit, zu philoſophieren, doch der Fürſt glaube, daß er ſie zur Störung der öffentlich feſtgeſetzten Religion nicht mißbrauchen werde.

Wie zu ſeiner eigenen Entſchuldigung ob dieſer Einſchränkung, deren Wirkung Fabricius wollte und erhoffte, fügte er ſofort hinzu:

Egó ſapientiſſimi Principis mandato non potui non obſecundare. Das heißt nicht, wie Gebhardt[1] überſetzte: *Gerne komme ich dem Auftrag meines erlauchten Fürſten nach* — ſondern: *Ich kann dem Auftrage meines weiſen Fürſten nicht entgegenhandeln.*

Hat der Kurfürſt Fabricius gegenüber wie zu Chevreau von der Bedingung des *non dogmatizer* geſprochen, ſo war ſie, wie wir geſehen haben, von ganz anderem Inhalte als die Spinoza wirklich mitgeteilte Bedingung.

Daß Fabricius des Kurfürſten Weiſung in ſeinem Sinne umſtellte und Spinoza abzuſchrecken ſich bemühte, ſucht ſein Freund Heidegger natürlich zu verteidigen. Denn er habe zum *Heile der Religion* gehandelt. So haben zu allen Zeiten die Praktiker des Der-

[1] A. a. O. und ebenſo J. Stern, *Spinozas Briefwechſel* S. 198.

Zweck-heiligt-die-Mittel-Gedankens ihre Menſchlichkeiten und Allzumenſchlichkeiten zu entſchuldigen gewußt.

Spinozas Antwort vom 30. März 1673[1] iſt die Antwort eines erhabenen Geiſtes und atmet jene Aufrichtigkeit, die Goethe ſeinem Briefwechſel nachrühmt. Aufrichtig und nicht eine Höflichkeitswendung iſt Spinozas Verſicherung, er habe ſich die Sache lange überlegt. Dafür haben wir einen klaren Beweis. Aus dem zweiten Inventar über den Nachlaß Spinozas[2] erhellt, daß er ein mit *Fabricii Mannemium et Lutrea Caeſarea* bezeichnetes Buch beſaß. Sein genauer Titel iſt: *J. Sebaldi Fabricii Hiſt. P. P. Mannhemium et Lutrea Caeſarea Sive De Utriusque Urbis Originibus, Incrementis et Inſtauratione nova Diſſertationes Hiſtorico-Politicae. Quibus adnexa Erudita Pietas Sive Diatribe de Studiis Academicis.* Heidelberg 1656. Der Verfaſſer iſt der Heidelberger Profeſſor der Geſchichte und Philoſophie und Bruder Johann Ludwigs Fabricius, Johann Sebald Fabricius; das Buch iſt dem Kurfürſten gewidmet. An einer Abhandlung über Mannheim und Kaiſerslautern hatte Spinoza gewiß kein Intereſſe, wohl aber in Hinblick auf den an ihn ergangenen Ruf an der 1652 von Sebald Fabricius[3] aus Anlaß ſeiner Ernennung zum Profeſſor der Philoſophie gehaltenen Rede über das *akademiſche Studium*. Der in der Heidelberger Bibliothek vorhandenen Ausgabe iſt auch eine Abhandlung desſelben Verfaſſers: *Myrtellitus* (= *Heidelberg*) *Urbana Sive Illuſtris Urbis Heidelbergenſis Deſcriptio Hiſtorica* beigeheftet. Nicht um eines Amtes, einer Verſorgung willen erwog Spinoza die Annahme der Berufung. Solch materieller Sinn lag nicht dem Manne, der zu den ganz Seltenen aller Zeiten gehört, die ſo, wie ſie gelehrt, auch gelebt haben. Die Überlegung war vielmehr von jenem Geiſte, den Spinoza in *Ethik* IV Anhang Hauptſatz 9 alſo verkündet:

Weil wir von den Einzeldingen nichts kennen, das wertvoller wäre,

[1] Van Vloten und Land Bd. III Nr. XLVIII S. 170; Gebhardt, *Spinoza Briefwechſel* Nr. 48 S. 206. —— [2] Abgedruckt bei Freudenthal, *Lebensgeſchichte* S. 158, insbeſondere S. 162, Nr. (71) 45. —— [3] Der ungenannte Verfaſſer des Buches *Zum Charakter Spinozas. Erläuterung der wichtigſten Nachrichten über ſein Leben* (1919) verwechſelt S. 104 Sebald Fabricius mit ſeinem Bruder Johann Ludwig und kommt deshalb zu ganz falſchen Schlüſſen.

als der von wahrer Erkenntnis geleitete Menſch, ſo kann keiner ſeine Kunſt und ſeinen Geiſt beſſer beweiſen als dadurch, daß er die Menſchen zur wahren Erkenntnis erzieht.

Solch ein Erzieher der akademiſchen Jugend zu werden, mochte auch einen echten Bekenner der vita contemplativa wie Spinoza vorübergehend reizen und über alles Für der Annahme der Berufung nachdenklich machen. Doch zwei Gründe dagegen überwogen und rechtfertigten ihm ſelber und dann Fabricius gegenüber die Ablehnung.

Einmal ſein Glaube, auf die Weiterbildung ſeiner Philoſophie verzichten zu müſſen, wollte er ſich dem Unterrichte der Jugend widmen. Der dies ſchrieb, war in jener Zeit mit der Vollendung ſeiner *Ethik* beſchäftigt und fühlte, daß ſeine ſchwankende Geſundheit ihm die Sammlung aller ſeiner Kräfte für dieſe Vollendung nahe lege.

Und dann die Auseinanderſetzung mit den Grenzen, die der Berufungsbrief des Fabricius ſeiner Freiheit, zu philoſophieren, ſetzen wollte. Hier hatte dieſer abſichtlich und ſchlau an den Grundfeſten des Lebens und Denkens, an der ureigenen Perſönlichkeit Spinozas gerüttelt. Der Mann, der drei Jahre zuvor ein Buch in die Welt geſandt hatte, deſſen zwanzigſtes Kapitel die Überſchrift trägt: *es wird gezeigt, daß es in einem freien Staate jedem erlaubt iſt, zu denken, was er will, und zu ſagen, was er denkt* — der in einem Briefe an Heinrich Oldenburg[1] dieſe Freiheit auf alle Fälle zu verteidigen ankündigt, da ſie hier (in Holland) bei dem allzugroßen Anſehen und der Keckheit der Prediger auf alle Weiſe unterdrückt werde, dieſer Denker konnte ſich nicht über die an die Berufung geknüpfte Bedingung hinwegſetzen. Er ſpricht in ſeiner Antwort an Fabricius von den Erfahrungen ſeines privaten und einſamen Lebens. Denn er kennt den Geiſt der Theologen ſeiner Zeit und der von ihnen beherrſchten Kreiſe und Lebensgemeinſchaften. Schon ſeit Juni 1670 begann der Kampf der Kirchenräte in Holland gegen den *theologiſch-politiſchen Traktat*[2].

[1] Gebhardt, *Spinoza Briefwechſel* Nr. 30, S. 142. —— [2] Freudenthal, *Lebensgeſchichte* S. 121ff.

Die orthodoxen Prediger, die Feinde Jan de Witts und der Regentenpartei, der Beherrſcher der niederländiſchen Politik jener Tage, entfeſſelten ein wahres Keſſeltreiben gegen das Buch *ſo ſchlecht und gottesläſterlich, wie nur jemals unſeres Wiſſens die Welt geſehen hat* (Synode von Süd-Holland am 15.—25. Juli 1670). Gegen ein Buch, das für die Politik Jan de Witts und ſeiner Partei geſchrieben worden war[1]. An den Univerſitäten aller Länder zogen Profeſſoren der Theologie und Philoſophie wider ihn ins Feld und veröffentlichten Gegenſchriften gehäſſigſter und niedrigſter Art.

Und auch alle die Verfolgungen, die Descartes aus den Niederlanden vertrieben hatten, lebten in Spinozas Gedächtnis fort; und ſchließlich die Angriffe der Carteſianer gegen ihn ſelber.

Und ſo geſchah, was Fabricius und ſein Kreis ſehnſüchtig erwarteten. Spinoza lehnte ab *aus Liebe zu einer Ruhe, die ich mir auf andere Weiſe nicht bewahren zu können glaube.*

Nicht umſonſt trug ſein Siegelring die Inſchrift: *caute.*

Fabricius hat ſicherlich den Brief Spinozas weder dem Kurfürſten Karl Ludwig noch Chevreau mitgeteilt; ebenſowenig die Begründung der Ablehnung mit der die Freiheit, zu philoſophieren, beſchränkenden Bedingung. Sonſt hätte Chevreau unmöglich erzählen können:

On chercha les raiſons de ce refus: et ſur quelques Lettres que je reçûs de la Haye et d'Amſterdam, je conjecturay que ces mots A condition de ne point dogmatizer, lui avoient fait peur.

Man ſuchte nach den Gründen der Ablehnung. Wen meint er damit? Doch wohl den Kurfürſten und den Hof, an dem Chevreau bis 1678 lebte. Fabricius behielt die Wahrheit für ſich, weil ſein unaufrichtiges und zweideutiges Verhalten ſie zu verhüllen ihm gebot.

Der Geiſt, mit dem Karl Ludwig die Berufung beſchloß und befahl, war alſo ein ganz anderer als der Geiſt, in dem Fabricius den Befehl ausführte. Der Kurfürſt hat viel großzügiger und freier

[1] Näheres Gebhardt, *Spinoza Briefwechſel* S. XV; Derſelbe, *Spinoza als Politiker* (1908); Derſelbe in Einleitung zur Überſetzung des *theologiſch-politiſchen Traktates* Bd. I S. VIIIff.

gehandelt als man bisher wußte. Der Verſuch, Spinoza für Heidelberg zu gewinnen, war der Ausfluß der ſeiner Zeit vorauseilenden Denkungsart dieſes Fürſten, der einer der Vorläufer der deutſchen Aufklärung, ein Vorgänger des aufgeklärten Deſpotismus geweſen iſt. Im Herzen war er Freidenker — als welchen ihn auch ſchon Zeitgenoſſen betrachteten — wenn er auch ſeine Stellung zu den Konfeſſionen den zeitlichen Staatsnotwendigkeiten verſtändnisvoll unterordnete. Ihn erfüllte der Gedanke der Toleranz und Gewiſſensfreiheit[1]; darum räumte er bisher unterdrückten Konfeſſionen (Lutheranern, Sozinianern, Sabbatiſten) Kultusfreiheit ein, darum wirkte er frühzeitig für die Vereinigung der chriſtlichen Kirchen und erbaute als Wahrzeichen dieſer Idee die Konkordienkirche in Mannheim. Auch von den Geiſtlichen ſeines Landes verlangte er Duldſamkeit und trat gegen die *Regierſucht* und die religiöſen Streitigkeiten der Theologen auf. Als er 1679 ſeinem nach Paris reiſenden Sohne Karl Ludwig den Auftrag mitgibt, ihm als Erſatz für Chevreau einen Philoſophen zu ſchicken, ſtellt er auch die Bedingung, er dürfe kein Mucker (*cagot*) ſein. *Sonſten iſt Pfalz indifferent von was Religion er ſeye, von denen die im Reich erlaubt. Er ſoll auch kein Geiſtlicher ſein*[2]. Und am Oſtertage 1675 ſchrieb der Kurfürſt für das Gebetbuch ſeines Sohnes Karl Lutz die herrlichen Worte nieder:

Keinen Stand, keine Nation, keinen Gottesdienſt verſpotten[3].

Einem Manne von dieſer Geiſtesart lag die Gedankenwelt des *theologiſch-politiſchen Tractates* nicht ferne. Die darin vertretenen Lehren des Verhältniſſes von Staat und Kirche waren ihm wahlverwandt, auch ihn beherrſchte der Grundſatz von der Allmacht des Staates über die religiöſen Gemeinſchaften, ein Grundſatz, der ihm aus einer ähnlichen Umwelt entſtand wie die Jan de

[1] Deshalb preiſt den Kurfürſten und ſein Land ſchon Gilbert Burnet, der aufkläreriſche Biſchof von Salisbury (England) in: *Voyage de Suiſſe, D'Italie et de quelques Endroits d'Allemagne et de France, fait és années 1685 et 1686* S. 399ff. Die engliſche Ausgabe *Letters from Switzerland, Italy an ſome parts of Germany in 1685* ſtand mir nicht zur Verfügung. —— [2] Beilage XXVI bei Wundt, *Zuſätze und Beylagen* S. 139. —— [3] Wilhelm Ludwig Holland, *Schreiben des Kurfürſten Karl Ludwig von der Pfalz und der Seinen* (1884), S. 255.

Witts und Spinozas. Für Karl Ludwig war der Traktat kein *liber peſtilentiſſimus*, war ſein Verfaſſer kein verruchter und verfluchter Feind des Staates und der Religion. Darum ſchreckte der Kurfürſt nicht davor zurück, einem in Wirklichkeit Konfeſſionsloſen eine Profeſſur der Philoſophie anzubieten. Hatte er doch im Statut von 1672 den einſeitig konfeſſionellen Charakter der Univerſität beſeitigt und beſtimmt, daß die Profeſſoren der nichttheologiſchen Fakultäten nicht dem reformierten Bekenntniſſe angehören müßten[1]. Er wich im Falle Spinoza ſelbſt vor der Tatſache nicht zurück, daß dasſelbe Statut unter Aufrechterhaltung früherer Vorſchriften die Profeſſoren der Philoſophie auf die chriſtliche Religion, die heilige Schrift (das Wort Gottes) und die Glaubensdefinitionen der ökumeniſchen Konzilien zu vereidigen angeordnet hatte.

In ganz anderen Ideen lebte und webte Fabricius. Er war wohl der Berater und Freund eines freigeſinnten Fürſten, der indeſſen, wie Biſchof Burnet a. a. O. rühmt, ſein eigener und einziger Miniſter war, aber nicht *einer der duldendſten und ſanftmütigſten Gottesgelehrten ſeines Jahrhunderts*[2], nicht *der tolerante, freiſinnige Ludwig Fabrie*[3]. Das beweiſen ſeine Schriften, ſein Verhalten gegen die Lutheraner und ſo vieles andere. Wenn ich dem Bilde, wie es bisher von ihm entworfen wurde, andere Farben gebe, ſo geht es mir nur um die geſchichtliche Wahrheit. Seine ſtarke Perſönlichkeit, ſeine großen Verdienſte um die Kurpfalz und ihre Hochſchule will ich damit nicht ſchmälern. Er war eben ein Sohn ſeiner Zeit, der ſein ihm geiſtig überlegener Fürſt vorausgeeilt war.

So begreifen wir, weshalb im Falle Spinoza Fabricius ſo handelte, wie er wirklich gehandelt hat, ſeiner Natur nach ſo handeln mußte, um in der Sprache Spinozas zu reden. Er gehorchte dem Befehle ſeines Herrn, nicht dem eigenen Triebe. Er beugte ſich wie in ſo vielen anderen Dingen äußerlich dem ſtärkeren Willen ſeines Fürſten und ganz in ſeinem Geiſte bezeichnet ſein Freund Heidegger Spinoza noch nach ſeinem Tode als einen der falſchen Propheten, vor denen Moſes gewarnt, die da Abfall künden von Jehova, dem Gotte[4].

[1] §§ 2 u. 3 des Statuts. Thorbecke S. XII. —— [2] Wundt a. a. O. S. 83. —— [3] Häuſſer a. a. O. S. 655. —— [4] *Corpus theologiae Chriſtianae* lib. IV, § 107.

Und doch war es für alle Beteiligten gut, daß Spinoza den Ruf ablehnte. Denn ſchon im Jahre 1674 überfielen Ludwigs XIV. Söldnerſcharen unter Turenne die Kurpfalz und vor ihnen flohen auf einige Zeit die Profeſſoren der Univerſität. Spinoza hatte ſeine *Liebe zur Ruhe* vor dem gleichen Schickſale bewahrt, aber auch vor den Anfeindungen und Intrigen, die gewiß in den Kreiſen der Heidelberger Profeſſorenſchaft und kurpfälziſchen Theologen ſeiner warteten. Die Ablehnung hat auch der Nachwelt ſein Lebenswerk, vor allem ſeine *Ethik* geſichert. Ob auch von Heidelberg aus ſeine Manuſkripte ſeinem Freunde und Verleger Jan Rieuwertſz zugegangen oder ob ſie nicht dem religiöſen Fanatismus oder den Kriegswirren zum Opfer gefallen wären?

Für Fabricius war die Berufung Spinozas nur eine Epiſode, nicht aber für Karl Ludwig.

Karl Hauck[1] erzählt von ihm:

. . . . . ; *es war eine Übereilung, wie er ſpäter ſelber einſah, und nicht ohne Befriedigung erfuhr er die Ablehnung des Rufes, die in die damals ohnehin aufgeregte Pfalz nur neuen Gährungsſtoff gebracht haben würde.*

Erſt in den letzten Jahren ſeines Lebens trat er ſeiner Lehre näher. In ihrer *Friedensluft* hat er auch ſich die heiße Stirn gekühlt, und in der ſpinoziſtiſchen Betrachtung des Ewigen gewann der ſchwer heimgeſuchte Mann wenigſtens vorübergehend jene Geiſtesklarheit, die auf die irdiſchen Dinge niederſchaut, wie der Türmer *von hoher Warte auf das Getümmel zu ſeinen Füßen.*

Auf meine Anfrage nach den Quellen dieſer Darſtellung ſchrieb mir Hauck, ſie beruhe auf ſeinen in Holland gemachten Studien, die er mir zur Zeit nicht zur Verfügung ſtellen könne[2].

Doch auch deutſche Quellen ſtützen die Richtigkeit der Hauckſchen Darſtellung über Karl Ludwigs ſpäteres Verhältnis zur Lehre Spinozas.

Von allen ſeinen Geſchwiſtern ſtand dem Herzen des Kurfürſten ſeine am 14. Oktober 1630 als zwölftes Kind des Winterkönigs in Holland geborene Schweſter Sophie, ſeit 1658 die Gattin des Her-

[1] A. a. O. S. 207. —— [2] Vielleicht geht einer der holländiſchen Spinozafreunde dieſen Dingen nach.

zogs, ſpäteren Kurfürſten Ernſt Auguſt von Hannover, am nächſten. Sie war wie ihr Bruder hochbegabt, erfüllt von philoſophiſchen Neigungen und durch freie Geſinnung gleichfalls ihrer Zeit vorausgeeilt. Ihre Briefe an Karl Ludwig ſind uns erhalten. Deſſen Briefe an ſie aus der Zeit vor 1674 hat ſie leider verbrannt, andere fehlen[1].

Am 2. März 1679 — Brief Nr. 352 S. 350 — ſchreibt ſie an den Bruder:

Quant à l'affaire de l'Evecque de Tina, il a dit, qu'il vous feroit voir in vertrauwen ce [que] nos sçavans ont ſigné . . . . . .

Il m'eſt venu un livre entre les mains traduit du Latin de Spinoſa, dont la prefaſſe (= préface) eſt admirable. Si on en vouloit pratiquer les preceptes, nous ſerions tous d'accord. Mr. de Ribende, fils de Fiquières, m'a dit, que l'auteur a eu l'honneur de vous voir à Manheim.

Auch Royas de Spinola, Biſchof von Tina, bemühte ſich im beſonderen Auftrage des Papſtes um die Wiedervereinigung der chriſtlichen Kirchen. Mit ihm verhandelte auf Weiſung des Kurfürſten Fabricius[2]. Im Zuſammenhang damit kommt Sophie auf die im gleichen Jahre 1678 erſchienene franzöſiſche Überſetzung des *theologiſch-politiſchen Traktates* zu ſprechen. Deren Verfaſſer iſt der Refugié Gabriel de Saint Glain, ein warmer Anhänger Spinozas[3]. Der Titel des Buches lautet: *La Clef Du Sanctuaire Par Un sçavant homme de notre Siecle. La ou eſt l'Eſprit de Dieu là eſt la liberté, 2. Epitre aux Corinthiens Chap. 3 verſ. 17.* Es enthält auch die von Spinoza ſelber kurz vor ſeinem Tode verfaßten Anmerkungen.

Sophie von Hannover bewundert die ganz im Geiſte Spinozas geſchriebene Einleitung des Saint Glain und iſt der Auffaſſung, daß die Konfeſſionen bald einig wären, wenn ſie nur die Lehren des Philoſophen in der Praxis befolgten.

Der Spinoziſt Saint Glain hatte auch Karl Ludwig in Mannheim beſucht. Sollte er gar als Nachfolger Chevreaus in Betracht gekommen ſein?

---

[1] *Briefwechſel der Herzogin Sophie von Hannover mit ihrem Bruder, dem Kurfürſten Karl Ludwig von der Pfalz*, herausgegeben von Eduard Bodemann in den *Publicationen der Preußiſchen Staatsarchive*, Bd. 26 (1885). Siehe auch S. X. —— [2] Heidegger, *Hiſtoria* S. 81 ff. —— [3] Meinsma, *Spinoza und ſein Kreis.* Deutſch von Lina Schneider S. 93 u. 94.

Das Studium des *theologiſch-politiſchen Traktates* muß Sophies Geiſt feſt gepackt haben. Denn ſchon am 19. März 1679 — Brief Nr. 354 S. 353 — ſchreibt ſie dem Bruder tiefernſt:

Spinoza dit: quant on reuſit, c'eſt un decret eternel qui l'a produit ainſi, il ſ'y faut ſoumettre ſans murmure. On dit, que ſon livre eſt defendu; la vérité ſe trouve toujour perſécutée.

Die Wahrheit iſt immer verfolgt worden. Damit bekennt Sophie dem Bruder, daß ſie in ein inneres Verhältnis zu den Lehren Spinozas getreten war und die Gedankenwelt des *theologiſch-politiſchen Traktates* auch Geiſt von ihrem Geiſte war.

Und dies alles, obwohl Leibniz ſchon ſeit Dezember 1676 als Bibliothekar in Hannover wirkte, Sophies philoſophiſcher Freund und der Lehrer ihrer Tochter Sophie Charlotte, der ſpäteren Königin von Preußen und Großmutter des großen Friedrich. Denn heute, wo der geſamte Nachlaß Leibnizens zur Verfügung ſteht, wiſſen wir, daß er von 1676—1679 der Lehre Spinozas eifrig nachſpürte und freundlich gegenüberſtand ſowie von ihr damals ſtark beeinflußt wurde[1]. Alſo trotz verſchiedenartigen, teilweiſe ſehr abfälligen Urteiles über den *theologiſch-politiſchen Traktat*[2] bewundert ihn Sophie und läßt einen ihrer Söhne Spinoza ſtudieren. Darüber ſchreibt ſie am 6. Juli 1679 — Brief 369 S. 367 — an den Bruder freudig:

Auguſte (= Prinz Friedrich Auguſt) *n'eſt pas de mesme* (wie Prinz Georg Ludwig). *Vous ne croiries pas que celuy cy aime la lecture et les mathematiques; il ſcait Deſcartes et Spinoza caſi par coeur, mais cela n'eſt pas biens deguiſé encore.*

Dieſen brieflichen Mitteilungen werden wir nur völlig gerecht, wenn das Intereſſe des Adreſſaten an ihnen mitbeachtet wird. Beide Geſchwiſter, Sophie und Karl Ludwig ſtanden um jene Zeit in einem inneren Verhältniſſe zu Spinoza und die übliche Darſtellung, Sophie ſei nur Leibniz innerlich näher getreten, bedarf daher der Berichtigung. Mit ſeinen philoſophiſchen Neigungen blieb dieſes Geſchwiſterpaar nicht allein. Ihre gelehrte Schweſter Eliſabeth, geb.

[1] Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza* (1890). —— [2] Siehe Schuller an Spinoza vom 14. November 1675 bei Gebhardt, *Spinoza Briefwechſel*, 70. Brief S. 272 und Gebhardts Anmerkungen S. 364.

1618 und geſtorben im Todesjahre Karl Ludwigs (1680) als Äbtiſſin von Herford, war Deſcartes in Freundſchaft verbunden und in regem geiſtigen Austauſche mit ihm[1].

Die drei großen Denker des 17. Jahrhunderts, die am Anfange der neueren Philoſophie ſtehen, haben alſo in das Leben und Streben dieſer drei bedeutenden Kinder des Winterkönigs eingegriffen, nicht oberflächlich, ſondern tief und ernſt auf ihren Geiſt eingewirkt. Die Entwickelungslinie Deſcartes—Spinoza—Leibniz ſpiegelt ſich alſo in dieſen drei merkwürdigen Geſchwiſtern wieder.

Aus Liebe zur Freiheit des Denkens und Lehrens iſt Spinoza kein deutſcher Hochſchullehrer geworden, doch mit ſeinen Werken ward er ein *praeceptor Germaniae*. Er hat die deutſche Seele von ihren Niederungen unmittelbar nach dem 30jährigen Kriege an bis in ihren höchſten Entfaltungen im Zeitalter Leſſings, Herders und Goethes, dann über Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, Nietzſche und andere große und kleinere Geiſter bis hinein in unſere Tage befruchtet und die deutſche Seele hinwiederum hat ihn nach allen Richtungen ausgedeutet und auch umgedeutet. Mit ſeiner Perſönlichkeit und ſeinem Werke bleibt die höchſte Offenbarung des deutſchen Genius, bleibt Goethe immerdar verknüpft.

Darum erſcheint uns Nachfahren heute Spinozas Berufung an die hohe Schule zu Heidelberg als ein Symbol ſeiner Wirkungen auf den deutſchen Geiſt nach ſeinem Tode. Er ward berufen und er war berufen, ja er war auserwählt.

[1] J. Wille, *Pfalzgräfin Eliſabeth, Äbtiſſin von Herford.*

CONATUS IN SUO ESSE PERSEVERANDI

DOOR DR. J. D. BIERENS DE HAAN / AERDENHOUT.

I.

Dat in Spinoza's wijsbegeerte in de *Ethica, ordine geometrico demonſtrata*, alle uitſpraken even klaarblijkelijk ſamenhangen als in een ſtelſel van Euklidiſche meetkunde, en dat de ſchijnbare tegenſtrijdigheid der uitſpraken daar niet voorkomt, zal door niet velen worden volgehouden die in het werk van den denker tehuis zijn. Dat Spinoza een zu-Ende-Denker was, die vraagſtukken niet heeft geſteld, maar opgeloſt, zoodat de geſchiedenis der wijsgeerige gedachten bij hem tot ruſt komt, is beweerd met het oog op zijn verhouding tot Carteſius, inzonderheid om de wijze waarop hij het dualisme der leer van de twee ſubſtanties tot eenheid brengt. Maar de eer van het zu-Ende-denkerſchap is een te zeer betrekkelijke eer dan dat daarmede een groot wijsgeer kon worden gehuldigd. De inzetter van nieuwe gedachten of de wegvinder in het denkleven te zijn is grooter eer, want een ten einde komen ware alleen voor de oppervlakkige verlichtingsfiloſofie mogelijk, die meende de werkelijkheid ten volle in het ſyſteem der begrippen te hebben omgezet, in plaats daarvan dat in het ſyſteem van begrippen de levende werkelijkheid in de ſymboliek des begrips is aangeduid. Spinoza is een nieuwe aanvanger en derhalve zijn in de *Ethica* gedachte-lijnen te vinden welker onderling verband ſlechts met moeite kan worden nageſpeurd, daar dit blijkbaar aan den denker zelf niet ſteeds klaar voor oogen ſtond. Er is in de Ethica een ſchijn van naturalisme, die ſomtijds wel meer lijkt dan ſchijn, terwijl het geheel der wereld- en levensleer niet in naturaliſtiſchen, maar in idealiſtiſchen zin is opgebouwd. Een uitſpraak als in het Corollarium der Propoſitio XXII (Pars IV) voorkomt: *Conatus ſeſe conſervandi primum et unicum virtutis eſt fundamentum*, ſchijnt tot een naturaliſtiſche zedeleer te behooren, evenals deze andere, welbekende uit het Scholium van Pr. IX (P. III): *Conſtat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum eſſe judicamus; ſed contra nos propterea aliquid bonum eſſe judicare, quia*

id conamur, volumus, appetimus atque cupimus. Er ſtaat niet bij vermeld dat in deze uitſpraak de ſtaat der paſſiviteit wordt gekarakteriſeerd. De uitſpraak heeft den ſchijn eener algemeengeldige grondſtelling van levensbeſchouwing en niet eener aanduiding van bizondere zielsgeſteldheid. Maar zeker is daarin eene oogenſchijnlijke oneensheid met andere ſtellingen als daar zijn: *summum mentis bonum eſt Dei cognitio et ſumma mentis virtus Deum cognoscere.* Het ſchijnbaar naturaliſtiſch karakter, dat op ſommige plaatſen der *Ethica* aan de zedeleer eigen is, wordt nergens zoo uitdrukkelijk gezegd als in het Scholium van Pr. XXXIX (P. III) waar het heet dat ieder *ex ſuo affectu judicat* wat goed, wat ſlecht, wat beter, wat ſlechter en wat het allerbeſt en het allerergſt is; zoodat de gierigaard een groote ſom gelds voor het allerbeſte en het gemis daarvan voor het allerergſte houdt. De ijverzuchtige, de nijdigaard oordeelen evenzoo uit kracht van eigen gevoel. Ook hier wordt deze uitſpraak niet geſteld tegenover het ware zedelijk oordeel, maar bij wijze eener algemeene wet der menſchelijke bewuſtheid aangemerkt.

Het naturalisme dezer uitſpraken beſtaat hierin, dat het *algemeene* ſchijnt afgewezen voor een empiriſche ſubjektiviteit, waarbij het feitelijk pſychiſch beſtand den inhoud van het zedelijke uitmaakt; het zedelijke ſchijnt hier met het beſtaande zonder meer vereenzelvigd — hetgeen al zeer weinig overeenſtemt met het begrip van wijsheid en van vrijheid en van Spinoza's uitſpraak dat deze ſlechts met inſpanning te verwerkelijken zijn, daar alle voortreffelijke dingen even moeilijk zijn als zeldzaam. De algemeenheid is de, alle bizonderheid des enkelwezens overlevende en te bovengaande wereldorde, waaraan het zedelijk bewuſtzijn zich verbonden weet. In de uitſpraak dat de *conatus ſeſe conſervandi* het eenig fundament van zedelijkheid is, of in die andere, dat zedelijk handelen niets anders in ons is dan *ex legibus propriae naturae agere* (IV. XXIV. deze kurſiveering niet van Sp.), of zooals in de ſtelling zelve ſtaat uitgedrukt dat *ex virtute abſolute agere* uit geen anderen grond geſchiedt dan *ex fundamento proprium utile quærendi* — ſchijnt van een algemeenheid als wereldorde geen ſprake en is dus, zachtſt gezegd, de ſpinoziſtiſche leerwijze ingekleed in een naturaliſtiſche be-

gripsſpraak die beter geſchikt is tot misleiding dan tot juiſt inzicht. Ik bedoel dat het *empiriſch-ſubjektieve* element aller levensleer hier een overwicht verkrijgt in de zedeleer, zoo nadrukkelijk, dat daarvoor de idealiſtiſche grondgedachte verbleekt hoewel toch niets bedoeld is dan dit idealisme, doch op een andere wijze ingedacht, een idealisme waar de individualiteit niet is opgeloſt in het ſoortelijk algemeene, doch haar principieele waarde behoudt. Spinoza heeft echter het onderling verband der hoofdbegrippen zijner zedeleer niet geformuleerd, daar alle uitdrukkelijke verbandſtelling bij hem niet verder ging dan de directe afleiding der eene ſtelling uit de andere naar het voorbeeld der Euklidiſche meetkunde. Maar het ſyſteem des begrips ontvouwen en elk begrip belichten uit het gezichtspunt des geheels, waardoor het eerſt naar zijn waren inhoud verſtaanbaar wordt — dit heeft hij aan lateren, die hem vereeren, overgelaten. Het is dan ook de zaak van dezen om de ſchijnbaar heterogene elementen der *Ethica* tot een ſamenhangend begripsgeheel te verwerken.

Wie zich op de zedeleer der *Ethica* beraden wil, berade zich op haar grondſtelling: het *unicum fundamentum virtutis*, nl. op het begrip van den *conatus in ſuo eſſe perſeverandi*. Naar de opvatting van dit grondbegrip zal de vertolking van Spinoza's zedeleer uitvallen.

II.

In de Prop. VII van het Derde deel, komt voor het eerſt de term voor: *conatus quo unaquaeque res in ſuo eſſe perſeverare conatur*, van welken *conatus* wordt verklaard dat hij *nihil eſt praeter ipſius rei actualem eſſentiam*. Het is gewaagd om voor dezen latijnſchen term een Nederlandſch equivalent te vinden: vertalen wij *conatus* met ſtreven, dan vergeten wij dat een ſtreven een bewuſte en doelbeoogende functie is, en dus niet als eſſentie van elk levend of niet levend wezen kan worden beſchouwd. Zeggen wij: *conatus* beteekent drang, dan miſkennen wij de geeſtelijke natuur des menſchen, welke alsdan met de onbewuſte natuur wordt vereenzelvigd. De term *conatus* enz. heeft dan ook bij Spinoza eer een aanduidende dan een ſtrenge beteekenis, en wiſſelt af met dien anderen, dien

wij reeds noemden: *conatus ſeſe conſervandi* (IV. XXII. Dem. en Coroll.) die eveneens *ipſa rei eſſentia* genoemd wordt, waarbij uitdrukkelijk naar de Propoſitio VII van Deel III wordt verwezen. In de *Ethica*, waar deze *conatus* tot grondslag der zedelijkheid wordt geſteld, is het begrip daarvan zoo weinig helder, dat in de genoemde ſtelling XXII naar de vorige ſtelling wordt teruggewezen, waar ſtaat dat niemand kan wenſchen (*cupere*) gelukkig te zijn, wel te handelen en wel te leven, die niet te gelijk wenſcht te zijn, te handelen en te leven, dat is in werkelijkheid te beſtaan (*qui non ſimul cupiat eſſe, agere et vivere, hoc eſt actu exiſtere*).

Wanneer het zedelijke te herleiden valt tot den wenſch om te beſtaan, is het zedelijke met deze herleiding tot nul herleid. Waarom zou dan *al het voortreffelijke even moeilijk als zeldzaam* zijn? Waartoe ware dan noodig de tebovenkomſt der paſſiviteit en waarin lag de beteekenis en waarde van het vrije-menſch-zijn? *Hij is een vrije menſch, die door de rede alleen wordt geleid* (IV. LXIII. Dem.). Zoo echter alle deugd (*virtus*) zich grondt op den drang tot beſtaan, den drang tot zelfbehoud (*conatus ſeſe conſervandi*) is de vrije menſch in niets wezenlijk verheven boven den onvrije, want beiden voldoen gelijkelijk aan den drang tot beſtaan; wellicht dat de laatſte nog grooter beſtaansvolumen bezit dan de eerſte, daar hij niet gelijk deze in koncentratie, maar in expanſie leeft.

Spinoza's denken is hier niet ſcherp, wat ook blijkt in de onevenredigheid, waarvan in ſtelling XXII de *conatus ſeſe conſervandi* een deugd genoemd wordt, en in het Corollarium dier ſtelling grondslag der deugd heet. Het naturaliſtiſch uiterlijk der ſtelling echter levert het grootſte bezwaar, omdat dit in Spinoza's zedeleer niet paſt. Is de *conatus in ſuo eſſe perſeverandi* een *conatus exiſtendi*, dan is alle waarde-onderſcheid uitgewiſcht en het geheele begrip van *virtus*, d. i. van een waarde des levens hoe ook, is verloren. Wanneer in den drang tot voortbeſtaan het zedelijke zonder meer is inbegrepen, dan is Peer Gynt volkomen gerechtvaardigd, wanneer hij, na de ſchipbreuk op zijn wrakhout geklommen, de ſmeeking van den zooveel jongeren ſcheepskok afwijſt en gered wordt door dezen in zee te krijgen. De ſchijn-held en bluffer, die Peer Gynt

is, kan met een beroep op de *conatus ſeſe conſervandi* volſtaan. Leedgevoel en ſchaamte zijn hierbij even overbodig als redelijk levensbegrip; het gaat om grooter beſtaansomvang alleen.

Dat nu met dezen grondſlag van geen ethiek iets terecht komt heeft Plato alreeds in de *Gorgias* bewezen. De drie ſofiſten, die aldaar aan het woord zijn, Gorgias, Polos en Kallikles, verdedigen geen andere ſtelling dan dat de *conatus ſeſe conſervandi* de eenige grondſlag der zedelijkheid is, terwijl alle andere zich noemende zedelijkheid als een konventioneele leefwijze geridiculiſeerd kan worden. Het is echter Spinoza niet te doen om deze ſofiſten gelijk te geven, noch om voor Peer Gynts verontſchuldiging al van te voren de paſſende formule uit te zoeken.

Vanwaar, zoo vraagt zich de Spinoza-ſtudeerende af, deze naturaliſtiſche formuleering? Waarom heeft Spinoza zich uitgedrukt op een wijze die zijn lezers ſlechts misleiden kan?

Op deze vraag moet geantwoord tweeërlei: vooreerſt dat het wijsgeerig nadenken over zedelijke vragen bij Spinoza is begonnen, zoodat hij in dit opzicht een begin-denker en geenszins een zu-Ende-denker is. Bij Spinoza begint in de nieuwere wijsbegeerte de rationeele ethiek, die niet is gegrond op kerkelijke dogmatiſche begrippen en evenmin beſtaat in ſpreukenliteratuur of humaniſtiſche beſchouwing zonder fundamenteel grondbegrip. Spinoza geeft geen *wellevensconſte* maar wereldbeſchouwing, waarvan zedeleer een integreerend beſtanddeel uitmaakt, geen aanwijzing tot de zedelijkheid volgens de bloote uitſpraak des gemoeds. Het ſpreekt vanzelf dat eerſt langzamerhand, nadat menſchengeſlachten gefiloſofeerd hadden een ſcherper licht de door hem begonnen inzichten kon verhelderen. De verſchijning van Kant in de geſchiedenis der wijsbegeerte is noodig geweeſt tot klare onderſcheiding van gedachterichtingen die alsnog minder ſcherp onderkend worden in de *Ethica*. Met name het onderſcheid tuſſchen empiriſtiſch-naturaliſtiſchen denkaard (Engelſche wijsbegeerte) en rationaliſtiſch-idealiſtiſchen (Duitſche wijsbegeerte) is eerſt door Kant gebleken aan de wijsgeerige bezinning eigen te zijn bij wijze van een aan alle denken inhaerente tegenſtelling. Aan Spinoza ſtaat deze twee-

heid van onderſcheiden niet klaarlijk voor den geeſt. Bovendien is zijn denken op een eenheid gericht, waarin beide aſpekten te zaam zijn, hoewel door onderſchikking van het empiriſtiſche aan het idealiſtiſche. Het klare weten der onderſcheiding zou echter aan zijn formuleering ten goede gekomen zijn.

Ten tweede moeten wij op onze vraag het volgende antwoorden: iedere denker, al beoogt hij niets dan de zuivere bewuſtwording van eigen geeſtesinhoud, is in de uitwerking van zijn denkwijze en in zijn woordkeuze bepaald door den tegenſtander, dien hij voor oogen houdt. De idealiſtiche denker van lateren tijd heeft af te rekenen met het moderne poſitiviſme, als waarin het natuurwetenſchappelijk intellekt de wijsbegeerte naar eigen model heeft vereenzijdigd. Ook zonder polemiek aan de voetnoten der bladzijden en zelfs zonder uitdrukkelijke polemiek in den uitbouw van het ſtelſel is deze anti-thetiſche ſtrekking toch aan zijn denken te herkennen. Uit dit anti-thetiſch gezichtspunt nu vloeit gevaar van misverſtand voort en bij de onvolſtrektheid, die aan de menſchelijke taal eigen is, beſtaat het gevaar voor een woordkeuze en een begripsbepaling door middel van deze, die al te zeer door het beſef der tegenſtelling zijn beheerſcht.

Spinoza heeft als tegenſtander het wetvereerend Rabbiniſtiſch Jodendom, en tevens het daaraan verwante Calviniſme. In zijn jeugd in wettiſchen zin opgevoed, en geleidelijk daarvan losgekomen, weet hij en behoudt in herinnering datgene waarvan hij zich heeft bevrijd. Maar ook nu hij zijn wijsgeerige gedachte opbouwt, weet hij wie zijn tegenſtanders zullen zijn; de Calviniſten die hem voor Godloochenaar zullen uitmaken.

In twee ſtellingen kan het inbegrip der zedeleer dezer tegenſtanders geformuleerd worden; het zedelijke is inhoud eener wetgeving van elders; en: de grondſlag der zedelijkheid ligt niet in de menſchelijke natuur, die door de zonde verdorven is, maar in den wil van God die in zijn wetgeving (op de Sinai) aan de menſchheid voorſchrijft wat goed en wat kwaad zal zijn. Deze twee ſtellingen omvatten een levensleer, levensopvatting, levenshouding en beteekenen de transcendent-godsdienſtige inſtelling des geeſtes zooals

die in de zeventiende eeuw in zwang is, en waarin het Proteſtantiſme dier dagen zijn geeſtelijke onvrijheid aan den dag legt. Spinoza's zedeleer zal bizonderlijk tegen deze geeſteshouding gericht zijn en dus den inhoud der zedelijkheid juiſt niet zoeken in de bepalingen eener wetgeving van elders en den grondſlag van het zedelijke niet in een wetgevenden wil van God.

Deze houding van tegenſtelling bepaalt gedeeltelijk de formuleering der zedelijke grondbegrippen in de *Ethica* en dringt deze formuleering naar de overzijde alwaar Spinoza niet thuis behoort en waar hij ſlechts in ſchijn de pleitbezorger is der Kallikleſſen en van Peer Gynt.

III.

Het begrip van den *conatus in ſuo eſſe perſeverandi*, die *eenige grondſlag* onzer zedelijkheid is, moet recht verſtaan worden, zal van Spinoza's zedeleer een juiſt begrip worden geveſtigd. Omdat hier het fundament ligt moet van hier uit de Spinoziſtiſche zedeleer worden opgebouwd. Zoolang dit begrip niet in het volle licht verhelderd is, blijft de geheele zedeleer in de ſchemering en is onverſtaanbaar hoe de ſchijnbaar naturaliſtiſch gegrondveſte zedeleer haar kroon heeft in het begrip van de intellektueele Godsliefde der ziel. Onze taak is dus de verheldering van dit begrip van den *conatus*.

Conatus is het wezen (*eſſentia*) van den menſch. In de Prop: VII van het derde deel heet het dat elk ding (*unaquaeque res*) den *Conatus* tot zijn wezen heeft. Te dezen opzichte wordt geen onderſcheid gemaakt tuſſchen menſch en natuurvoorwerp. Het zou kunnen ſchijnen dat daarmee de menſch in de wereld der natuur was ondergebracht; het tegenovergeſtelde is ook mogelijk: de natuur is vermenſchelijkt. Spinoza erkent de cogitatio in een onverbroken evenwijdigheid met de extenſio en acht dus al het in de ruimte beſtaande bezield. Hier is de analogie van menſch en natuurwereld van den menſch uit gedacht. Wij hebben dus in rechte reden het begrip van den conatus te denken als *eſſentia hominis*, en vragen ons af wat te verſtaan zij onder *eſſentia*, welke is de

eeuwige waarheid, aeterna veritas van ons wezen (*eſt enim eſſentia hominis aeterna veritas* I, Prop. XVII Schol). Het is de eſſentia der menſchelijkheid dat deze niet, zooals onze exiſtentie uit oorzaken te verklaren valt (I Ax. I).

Eſſentia is het algemeene. *Eſſentia hominis* is de *ware algemeenheid*, die in het menſchelijk enkelwezen zich uitdrukt. Het is echter onjuiſt zoo wij doen waartoe het onwijsgeerig verſtand aanſtonds neigt: het algemeene vereenzelvigen met het ſoortelijke. In de Ariſtoteliſche logika is het algemeene de vereenvoudiging, waarbij de onderſcheidenheden der enkelvoorvallen worden uitgewiſcht en het leege ſchema overblijft waarbinnen de enkelvoorvallen en enkelzaken kunnen worden ingelaſcht. Het enkele is daar in het algemeene opgeloſt en tot ſoortelijkheid herleid. Het natuurwetenſchappelijk denken heeft deze opvatting van de algemeenheid in gebruik, maar het denken over geeſtelijke inhouden behoeft deze natuurwetenſchappelijke richting des verſtands niet na te volgen. Ook wanneer de voorvallen in den ſamenhang der natuurwettelijkheid beſchouwd worden, is het algemeene gedacht als generaliſatie, waarbij het enkele als enkelvoorval in het gelijkſoortige is opgeloſt: de wet van den val b. v. is een abſtractie die voor de enkelgevallen in de plaats komt en waarin het enkelvoorval als zoodanig is uitgewiſcht.

De ware algemeenheid als *wezen des menſchen* is echter niet de ſoortelijke algemeenheid, maar het geheel dat in den enkele van alle bizonderheid te onderſcheiden valt. De menſch als enkelwezen is modus der Subſtantie. Tuſſchen Subſtantie en modus zijn volgens Spinoza geen tuſſchenſchakels, geen ſoortelijke algemeenheden. Er is niet: de menſchenſoort als waartoe de menſchelijke individualiteit kan worden herleid, en die als ware algemeenheid in het menſchelijke een hoogere manifeſtatie van de Subſtantie ware dan de enkele is. Wat in de Middeleeuwen als univerſale bekend ſtond wordt door Spinoza uit de wijsbegeerte afgewezen (II, Prop. XL, Schol. I). De overeenkomſt tuſſchen voorwerpen is voor hem niet het kenmerk van het ware, maar ſlechts een uiterlijke faktor bij vaſtſtelling van welke onze imaginatio een grooter rol ſpeelt dan

onze ratio. Wanneer hiermede het begrip van het enkele van groot belang wordt, zooals trouwens in de verhouding Subſtantia-modi ligt opgeſloten, dan beteekent dit niet een empiriſme, waarvoor het enkelwezen als ervaringsvoorwerp werkelijkheid bezit, maar een idealiſme, dat de algemeenheid erkent *in* het enkele. De algemeenheid nu, die niet als ſoortelijke algemeenheid over de enkelen is heengeſpannen, maar in de enkelen het wezen uitmaakt, is de algemeenheid als *geheel*. De enkele, ervaarbaar in een veelheid van bizonderheden (karaktereigenſchappen, tijdelijke toeſtanden, werkzaamheden, veranderingen) is enkele doordat hij het geheel is dat zich in de bizonderheden uitdrukt. Het geheel is immanente algemeenheid.

Het is Plato's vondſt in den Theaetetus, dat het algemeene beſtaat in het geheel van iets — een vondſt die in de Ariſtoteliſche logika vrijwel is verloren gegaan, maar waaruit voor de nieuwe wijsbegeerte groote winſt valt te behalen, omdat het begrip van organiſch wezen niet anders dan uit de algemeenheid-als-geheel kan worden gedacht. Wel is in het entelechie-begrip van Ariſtoteles voor het begrip van algemeenheid als het geheel een parallel te vinden, maar het Platoniſch geheels-begrip is daarin ſlechts in bepaald opzicht nl. in dat der immanente doelſtelling vertegenwoordigd. Spinoza drukt de algemeenheid als geheel uit in zijn bepaling van het begrip *commune*. *Commune* nl. is: *quod aeque in parte ac in toto eſt* (II, XXXVII); wet des geheels in zijn deelen.

Het algemeene als geheel is konkrete algemeenheid, levend geheel, eenheid, waarin de deelen in organiſchen ſamenhang zijn omvat en ingeplant. Het ſoortelijke echter is een abſtrakte algemeenheid, omdat het beſtaat in een ſom van kenmerken, die reſtant zijn na de aftrekking van het ongelijke. (Dat ook het ſoortbegrip idealiſtiſch kan worden om-gedacht blijve hier buiten beſpreking.)

In tweede inſtantie is de Algemeenheid de eenheid der enkelen onderling. De ware Algemeenheid die het geheel is in mij is dezelfde die in den ander is anders geindividueerd. Het modusſchap des enkelen beruſt op de eenheid der Subſtantie in allen. Het *God alles in allen*, dat door Paulus aan het einde der dingen voorzien wordt,

ſtaat bij Spinoza aan het begin; niet aan het begin des tijds; maar aan het begin als grondgeſteldheid der wereld. *Si unius eſſentia poſſet deſtrui et fieri falſa, deſtruetur etiam alterius eſſentia* (I, Prop. XVII, Schol.). Indien van één menſch de eſſentie vernietigd kon worden en tot onwaarheid worden, dan zou tegelijk ieders eſſentie vernietigd zijn. Dat de eenheid in allen dezelfde is kon niet uitdrukkelijker gezegd worden.

Dit in-allen-dezelfde maakt het algemeene niet tot ſoortelijke algemeenheid in grooteren omvang, waarbij de ſoortelijke onderſcheidingen waren weggedacht, evenals binnen het ſoortelijke de variaties of onder-klaſſen weggedacht zijn, wanneer de algemeenheid als ſoortelijk wordt opgevat. Menſch en tijger beide zijn zoogdieren, tijger en brandnetel beide zijn organiſch-levende en groeiende wezens; maar de uitwiſſching der grenzen voert niet in de richting heen van het eene, maar van het geene. Hier wordt niet de Eenheid benaderd, maar het niets, dat niet het Niets is boven alles, maar het leege niets.

Het Eene, dat in allen de eſſentia is, is de in allen vooronderſtelde grond, Wereldgrond, die als *actuoſa eſſentia* in elk wezen zijn geheel uitmaakt. Hier ligt de derde inſtantie van het begrip der Algemeenheid.

Wanneer nu de Algemeenheid die onze eſſentie is, de wereldgrond (Subſtantie) zelve is, die zich in ons individueert, dan is toch niet rechtſtreekſcherwijze de Subſtantie onze wezenheid. De menſch is modus der Subſtantie. De Subſtantie is in den menſch tot modus geworden, d. i. de Subſtantie is ſlechts in bepaald opzicht wezenheid des menſchen; in het opzicht harer immanentie.

De Subſtantie zelve is transcendent. Spinoza kent dezen term van later gebruik niet en zegt ſlechts dat het cauſa-zijn der Subſtantie niet is transiens. (I, Prop. XVIII). Bij de Spinoza-verklaring wordt vaak geopperd dat Deus ſive natura bij Spinoza uitſluitend immanent is op te vatten. Ten onrechte: bij Spinoza gaat God niet op in de wereld, maar veeleer de wereld in God. De immanente God wordt uit de wereld begrepen, maar de Subſtantie wordt uit zichzelf begrepen en is cauſa ſui. Zoo is bij Spinoza het

Gods-begrip in eerſte plaats transcendent gedacht. Waaruit volgt dat de immanentie niet het geheele Godsbegrip uitmaakt, maar ſlechts een opzicht van het Goddelijke wezen vormt.

De immanentie Gods beſtaat in modi-ficeering. In het Goddelijk wezen zelf ligt de grond der modificeering; d. i. God, die naar zijn transcendentie de volſtrekte Eenheid is, is naar zijn immanentie onderſcheidenheid. In moderner bewoording drukken wij dit uit door de Eenheid als dynamiſche eenheid en beginſel der zelfonderſcheiding te denken. Dat de Subſtantie zich in modi uitdrukt ligt aan niets dan aan haarzelve. Haar eenheid ſluit de onderſcheidenheid in, die wij in de ervaarbare wereld als veelheid en verſcheidenheid herkennen, weshalve al het beſtaande in zijne menigvuldigheid niet uit de Goddelijke eenheid vervallen is, maar daar is inbegrepen. (I, Prop. XV).

De onderſcheidenheid is niet veelheid als aantal; niet numerieke waarde, omdat het kwantitatieve niet op de Godheid kan worden overgebracht. Te zeggen dat de eenheid Gods een hoeveelheid van modi in zich bevat, ware een zonderlinge verhaſpeling van het Subſtantie-begrip. De Goddelijke immanentie is zelfonderſcheiding zonder meer, welke echter in de ervaarbare wereld in tijd en ruimte als veelheid, getal, aantal van modi zich doet kennen. De eſſentia hominis als ware Algemeenheid ligt in de immanentie Gods.

In de *Ethica* is het onderling begripsverband dat wij hier konſtrueeren nauwelijks aangegeven. De wijſgeerige ſyſteembouwing is daar weleer onvolledig, hoel het materiaal voorhanden is. De begripſontvouwing in axioma's, definities en propoſities is te kort ſaamgevat en wordt door Praefationes en Appendices, ſcholia en corrolaria niet voldoende aangevuld. Vooral de grondſlagen zijn onvolledig ontwikkeld. Het moderne denken eiſcht grooter bedachtzaamheid juiſt op de grondverhoudingen des begrips. Daarom moet men in uitlegging van Spinoza verder gaan dan hijzelf ging. Dat nu de *eſſentia hominis* ligt in de immanentie Gods drukt Spinoza uit door de Subſtantie te noemen: *cauſa eſſentiae* (I, Pr. XXV). Het begrip *cauſa* is in dit gebruik in zooverre bedenkelijk, dat het in zwang is voor binnen het tijdsverloop gelegen verſchijnſelen, ter-

wijl des menſchen eſſentia de *eeuwige waarheid* zijns wezens is. Maar cauſa wordt vereenzelvigd met ratio en beteekent alsdan logiſche voorwaarde, redegrond als grond van werkelijkheid. In *cauſa eſſentiae* wordt de menſchelijke eſſentie betrokken op èn onderſcheiden van de Subſtantie; in dit cauſa zijn der Subſtantie ten opzichte der *eſſentia hominis* is niet zij als zoodanig, maar in het opzicht harer immanentie (*cauſa immanens* Pr. XVIII) wezenheid in ons.

Zoo hebben wij naar aanleiding van het conatus-begrip een onderzoek ingeſteld naar het begrip der menſchelijke wezenheid (eſſentia) en haar bevonden als immanentie Gods, d. i. als individueering der Subſtantie, welke individuatie het geheel en de eenheid onzer perſoonlijkheid uitmaakt en de ware algemeenheid is in den menſch. Thans komen wij terug op het begrip van den *conatus in ſuo eſſe perſeverandi*.

IV.

De conatus, die eenige grondſlag van zedelijkheid is, wordt als *eſſentia hominis* gedacht, en uitgelegd als een ſtreven tot volharding in eigen zijn. In het verband der ſtellingen van Deel IV Prop. XXI, ſqq.) ſchijnt deze volharding gedacht, naturaliſtiſch als een volharding in het beſtaan. Het gemis aan overeenſtemming tuſſchen dit conatus-begrip en het eſſentia-begrip zooals wij het uitlegden behoeft geen betoog. De ſchijn is gewekt dat de *Ethica* haar metafyſiſche grondgedachte heeft laten varen en tot een ſimpel naturalisme is afgedaald, dat in den menſch geen dieper gronden ontdekt dan de zucht tot beſtaan en beſtaansverlenging, de zucht waaraan Peer Gynt voldeed op zijn wrak, toen hij den ſcheepskok in het water ſtootte; de zucht waaraan te voldoen niet *moeilijk en zeldzaam* is. Nochthans worden wij aanſtonds gemaand om den ſchijn te weerleggen, daar deze conatus als *eenige grondſlag der zedelijkheid* wordt aangewezen. Wij begrijpen dan dat Spinoza op dit punt zich onhelder heeft uitgedrukt en dat hij niet bedoeld heeft wat er ſtaat en zooals het er ſtaat. Hij heeft met het denken geworſteld en is niet tot zuivere uitdrukking gekomen. De eenige grondſlag der

deugd ligt in de Goddelijke immanentie in ons, zoodat de conatus een aanwijzing is van deze.

De kracht waarmee een wezen in zijn beſtaan volhardt, volgt uit de eeuwige noodwendigheid van Gods natuur (II, Prop. XLV Schol.). In deze uitſpraak wordt dan ook de conatus op het Goddelijk wezen terugbetrokken.

Het conatus-begrip krijgt daarvan een ander karakter. Niet deze zonder meer is grondſlag der zedelijkheid, maar de ware algemeenheid die *eſſentia hominis* is, is grondſlag der zedelijkheid. Zij is dit in het bepaalde opzicht dat zij is: conatus. Niet juiſt is de formuleering dat onze eſſentia in conatus zou beſtaan, zoodat wij de eſſentia ſlechts kunnen verſtaan uit het conatus-begrip. De waarheid is andersom: het eſſentia-begrip heeft bekenden inhoud, nl. het heeft tot inhoud de ware Algemeenheid als waartoe de Goddelijke Subſtantie in ons zich individueert. Nu moet het conatus-begrip in verband hiermede worden ingedacht. De logiſche prioriteit der begrippen komt niet aan het conatus-begrip, maar aan het eſſentie-begrip toe. Welk opzicht aan de eſſentia nu is de conatus? Hij is dit opzicht dat de *ware Algemeenheid* niet maar logiſche voorwaarde van ons ervaarbaar perſoonſchap, doch *werkzaamheid* is en zich in ons ervaarbaar perſoonſchap verwerkelijkt. Conatus beteekent de eſſentia als Aktiviteit, d. i. als aanleg tot zelfbetooning, *actuoſa eſſentia;* de wezenheid is werkzame wezenheid.

Deze wijziging in de bepaling van het conatus-begrip is uit het Spinoziſme zelf afgeleid en daarin op haar plaats en zonder haar is de grondſlag van Spinoza's zedeleer niet deugdelijk. In de ſtellingen van het vierde deel, waar over den conatus als grondſlag der zedelijkheid geſproken wordt, heeft een begripsverduiſtering plaats die om verheldering vraagt. De onderſcheiding die Spinoza doorgaans maakt tuſſchen de principieel verſchillende gezichtspunten van eſſentie en exiſtentie wordt hier zoek gemaakt zóó dat daarmee de zin des levens in de filoſofie dreigt verloren te gaan. Wanneer de menſchelijke wezenheid gelegen ware in een volharding in het beſtaan, ware van geen wezenheid ſprake, en ware het leven zelf ontledigd. Spinoza heeft niet gemeend dat beſtaansverlenging de zin

des levens ware, en dat het leven niet om een inhoud, maar om een voortzetting waarde had. De inwendigheid ware daarbij tot uitwendigheid vergaan; de *aeterna veritas*, de ware Algemeenheid, die het eſſentieele onzer natuur is, zou niets te beduiden hebben. Het kan niet dat ons wezen herleid wordt tot een *beſtaan*, doch ſlechts andersom, dat ons beſtaan zin krijgt door onze wezenheid.

Dat conatus niets anders beteekent dan de eſſentia als Aktiviteit, houdt in dat de conatus is beginſel der zelfverwerkelijking. Dat wij immanentie Gods zijn, is niet ſlechts de eeuwige waarheid onzer menſchelijke natuur, maar is werkzame wezenheid, wezenheid die zich in onze exiſtentie uitdrukt en verwerkelijkt. De nadruk valt niet op het beſtaan, waarin deze verwerkelijking plaats heeft, maar op de idee, die tot verwerkelijking komt.

Vandaar dan ook dat in de *Ethica*, terſtond na de verklaring dat de *conatus ſeſe conſervandi* eerſte en eenige grondſlag der deugd is, het conatus-begrip een andere geſtalte verkrijgt: nl. van *conatus intelligendi*, ſtreven tot begrip. Van dezen *conatus intelligendi* heet het dat hij is: *eerſte en eenige grondſlag der deugd* (Pr. XXVI) — met dezelfde woorden als waarmee te voren de *conatus ſeſe conſervandi* was aangeduid. Het wekt verwondering dat deze omzetting des begrips niet in de voorafgaande formuleering van het conatus-begrip (Pr. XXI, XXII) is voorbereid. Het rationeele element, dat thans wordt ingevoerd vindt geen houwvaſt in het conatus-begrip dat voorafgaat. Toch is het van grondzakelijke waarde: te meer bewijs dat het begrip van den *conatus ſeſe conſervandi*, zooals het geformuleerd wordt, een onbruikbare grootheid is in het ſyſteem der zedeleer en in de filoſofie van Spinoza in het algemeen.

Het wezenlijk verſchil tuſſchen de twee begrippen *conatus ſeſe conſervandi* en *conatus intelligendi*, al worden ze door Spinoza ook vereenzelvigd, blijkt aanſtonds, wanneer in de Prop. XXIII onderſcheid gemaakt wordt tuſſchen een werkzaamheid die niet, en eene die wel volgt uit juiſt begrip. Dit onderſcheid vindt geen grond in den *conatus ſeſe conſervandi*, omdat dit princiep geen anderen inhoud heeft dan een rechtſtreekſche natuurlijkheid en gelijkelijk kan gelden van den tijger, den brandnetel en van den menſch. Indien

onze menſchelijke wezenheid in een *conatus ſeſe conſervandi* beſtaat, ligt in dezen *grondſlag der zedelijkheid* geen mogelijkheid des onderſcheids van goed en kwaad; er is hier geen aanwijzing van een tegendeel, doch in het denken (*intelligere*) is het tegendeel wel mogelijk en de redelijkheid heeft het onredelijke in haar antitheſe.

Is nu voor den menſch de eſſentia een *conatus intelligendi*, dan lezen wij in deze uitſpraak een bepaling der Goddelijke immanentie als beginſel van bewuſtwording.

Wij opperden reeds, dat de term conatus nòch met ſtreven nòch met drang kan worden vertaald, tenzij ook deze termen als hulptermen worden toegelicht, om het ontbrekend begripswoord te vervangen. Streven (willen) beduidt een bewuſten toeleg, drang een onbewuſt inſtinct. Beide termen behooren in de pſychologie; conatus echter is een term der metafyſika. De grondſlag der zedelijkheid ligt niet in een pſychiſche geſteldheid, maar in de menſchelijke wezenheid. De term wezenheid (eſſentia) behoort in de metafyſika tehuis. Zoo vertalen wij dus conatus met *beginſel* als grond van werkingen. De *eſſentia hominis* zonder meer is zin onzer menſchelijkheid, logiſche voorwaarde (ratio) onzes levens, maar nog niet grond van werkingen (cauſa) waaruit de werkelijkheid des levens volgt. Slechts doordat aan de eſſentia het opzicht eigen is van conatus te zijn, ſlechts in dit opzicht is haar verwerkelijking in het leven mogelijk en is zij grondſlag van werkelijke zedelijkheid. Conatus is onze wezenheid àls Aktiviteit. De verwerkelijking, waarvan de conatus de grond is, beſtaat in een bewuſtwording, want datgene dat door den conatus zich uitdrukt is de idealiteit, de idee van ons wezen, die in niets anders dan in een *bewuſtwording* tot uitdrukking komt.

De menſchelijke wezenheid is een beginſel van bewuſtwording. *Homo cogitat* (II Ax. II): de menſch is denkwezen. Het menſchelijk beſtaan beruſt op dit beginſel van cogitatie; redelijkheid is menſchennatuur. Wanneer deze grondwaarheid vaſtgeſteld is, kan zonder gevaar gezegd worden, dat de menſchelijke wezenheid een *conatus ſeſe conſervandi* is, want nu is niet meer bedoeld de volharding in het ervaarbare beſtaan, de voortzetting van het tijds-

leven, maar de verwerkelijking onzer redelijkheid. Het zichzelf (*ſeſe*), dat te bewaren valt, is de redelijke natuur, die bewaard wordt doordat zij zich in onze gedragingen doet gelden. Peer Gynt kan zich niet meer beroepen op de *Ethica* wanneer hij tot eigen zelfbehoud den ſcheepskok van het wrak terugwerpt in de zee, want wat hij poogt vaſt te houden, is niet zoozeer zijn redelijk wezen als zijn uiterlijke exiſtentie; hij handelt uit een zelfde aandrift als waarmee elk natuurwezen handelt, welke aandrift begrijpelijk is, in zooverre ook wij deel der natuur uitmaken; maar zoo hij in deze handelwijze de echte zedelijkheid meent te behartigen, met het oog op Spinoza's *Ethica*, dan vergiſt hij zich.

In den *conatus ſeſe conſervandi* beteekent dus het zichzelf (*ſeſe*) niet de exiſtentie, maar de eſſentie: de menſch is niet maar een in tijd en ruimte ervaarbaar verſchijnſel, maar hij is redelijkheid en het ligt in zijn wezen deze redelijkheid die hij wezenlijk is, te verwerkelijken. In ons verwerkelijkt de eſſentie zichzelf. Het geeſtesleven is wezenlijk een bewuſtwording, waarin de redelijkheid der natuur zich gelden doet. *Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud eſt quam intelligere* (IV Prop. XXVI); wat wij uit redelijkheid beſtreven, is niets anders dan bewuſtwording.

Met deze uitſpraak wordt tevens het begrip van nuttigheid opgehelderd, waardoor aan Spinoza's zedeleer het naturaliſtiſch uiterlijk verleend wordt. Wanneer in de Prop. XXIV het zedelijk handelen wordt afgeleid uit het beginſel van verzorging van eigen nut (*ex fundamento proprium utile quaerendi*), dan ſcheen hier opnieuw het naturaliſme de idealiſtiſche zedeleer te vervangen; het eigen nut als een bewuſte luſtwaarde voor de idealiteit en innerlijke waarde in de plaats te komen — maar thans heet het (Prop. XXVI) dat de geeſt in zijn redelijkheid niets anders als zijn nut erkent dan wat tot bewuſtwording medewerkt: *quod ad intelligendum conducit.*

Het vorige overziende komen wij tot de volgende ſamenvatting: Des menſchen wezenheid is de ware Algemeenheid, die te onderſcheiden valt van alle bizonderheid der pſychiſche aanlegselementen waaruit wij zijn opgebouwd.

Deze ware Algemeenheid is niets eigen ſubſtantieels der menſche-

lijke individualiteit, maar is het Alwezen (de Goddelijke Subſtantie) in het opzicht van immanentie. Deze maakt in ons uit zoowel het geheel onzer perſoonlijkheid, alsook de eenheid met alle anderen.

De ware Algemeenheid is in ons als Aktiviteit, beginſel van zelfverwerkelijking (conatus).

De verwerkelijking is een verwerkelijking in het denken, een bewuſtwording.

De ware Algemeenheid, Goddelijke immanentie en beginſel onzer bewuſtwording zijnde, is grondſlag van zedelijkheid.

V.

Wanneer wij terminologiſch op deze wijze het Spinoziſme eenigermate moderniſeeren en uitdrukkingen gebruiken, die niet als regelrechte vertalingen van *Ethica*-termen zijn aan te merken (zooals bewuſtwording voor *intelligere*) dan komt ons deze handelwijze gerechtvaardigd voor, omdat zij onvermijdbaar is. De wijsgeerige termen zijn geen cijfers of begrippen der Euklidiſche geometrie, maar hangen ſaam met andere thans geldige begrippen waaraan zij hun zin ontleenen: zoo dient ook de terminologie zich te wijzigen naarmate van den tijd waarin een wijsgeerig werk wordt vertaald. Het is te doen om een wereld- en levensbegrip verſtaanbaar te maken, dat, in de zeventiende eeuw opgebouwd, zijn levensvatbaarheid niet verloren heeft, juiſt doordat het niet is afgebakend, maar een zienswijze tot uitdrukking brengt, die in moderner begripstaal voor onzen tijd aanwendbaar is. Het komt er op aan de eenheid van gedachte uit te vorſchen, die aan Spinoza's wijsbegeerte eigen is, en deze kan ons ſlechts duidelijk worden in een terminologie, die meer geeft dan rechtſtreeks-afhankelijke overzetting der latijnſche woorden. Te meer is deze onvermijdelijk waar, zooals bij het conatusbegrip de onvaſtheid der Spinoziſtiſche gedachte verbetering vordert. Wij moeſten dus het direct terminologiſch verband van de *Ethica* te buiten te gaan, omdat het hier te doen was om een algemeen-redelijken zin te vinden in hetgeen anders onverſtaanbaar of in het verband der *Ethica* onaannemelijk bleef.

Wij hebben dit recht tot een vrijere vertolking bizonderlijk

wegens laatſtgenoemde reden. Dat wij zonder haar niet uitkomen blijkt bijv. uit de verlegenheid waarin de *Ethica*-onderzoeker geraakt wanneer hij tot het begrip van den *conatus intelligendi* als *eenigen grondſlag van zedelijkheid* gevorderd is en zich afvraagt hoe op dezen grondſlag de zedelijke uitſpraken zijn gegrond, die hij uit de *Ethica* kent, bijv. die waarin *blij zijn en weldoen* als inbegrip der deugd geldt, of waarin de kroon van het geeſtesleven in een liefde tot God geſteld wordt, of ook hoe de onderſcheiding van aktiviteit en paſſiviteit in het begrip *intelligere* moet worden ondergebracht. Het blijkt dan aanſtonds dat onder *intelligere* meer en iets anders verſtaan wordt dan wat met den hollandſchen term *begrijpen* wordt aangeduid en dat de omvangrijker term *bewuſtwording* hier beteren dienſt bewijſt. Het begrijpen, intellektualiſtiſch opgevat, als waartoe de term aanleiding geeft, vereenzelvigt het zedelijke met een verſtandelijke bezinning en beſtaat in niets anders dan in een zich rekenſchap geven van toeſtanden — terwijl de bewuſtwording op een geeſtelijke verdieping duidt, een tot inzicht komen, dat niet aan het leven voorbijgaat, maar als leidende macht het leven omzet uit den ſtaat der paſſiviteit tot dien der aktiviteit.

VI.

Na deze beſchouwingen over den conatus, die grondſlag der zedelijkheid is, komen wij terug op het onderwerp waarvan wij uitgingen: de naturaliſtiſche faktor in Spinoza's zedeleer, op dezen grondſlag gebouwd. Wij noemden eenige uitingen welke in deze richting duiden, zooals III. IX Schol. (*conſtat nihil nos conari quia id bonum eſſe iudicamus, ſed contra nos propterea aliquid bonum eſſe iudicamus, quia id conamur*) en XXXIX Schol. (*unuſquiſque ex ſuo affectu iudicat quid bonum quid malum ſit*). Moeten zij als polemiſche eenzijdigheden worden afgewezen? Beteekenen ze een faſe in het denken van Spinoza, waarvoor in het geheel der *Ethica* geen plaats is? een naturaliſtiſche afwijking uit het idealiſtiſch geheel? Neen zoo ze, cum grano ſalis begrepen, als ondergeſchikte gedachten in den idealiſtiſchen opzet der levensleer kunnen worden geplaatſt.

Het idealiſme beſtaat in de erkenning der idealiteit, d. i. van de

ware Algemeenheid als grondſlag van het zedelijke. Niet de ervaarbare werkelijkheid hoe ook, niet de pſychiſche bepaaldheid, niet de ſoortelijkheid van het menſchelijke, niet onze tijdelijk ruimtelijke omgeving, de levensomſtandigheid, het ſociale milieu, of wat ook is grondſlag onzer zedelijkheid, maar de *eeuwig-menſchelijkheid* in ons. *De aeterna veritas*, die onze eſſentia is, deze eeuwige redelijkheid der menſchennatuur is grondſlag zijner zedelijkheid. Zij is de *idee* in ons die immanentie Gods is. Op dit andere, waarvan alle ervaarbare werkelijkheid onzer natuur niet meer is dan keerzij, ſteunt geheel ons zedelijk leven.

Vandaar het onderſcheid der twee zieleſtaten, paſſiviteit en aktiviteit, die afhangen van gemis of bezit des inzichts. Voorzoover ons denken zinnelijk is en inadekwaat, en ons leven door een bloote imaginatie beheerſcht wordt d. i. voorzoover de *aeterna veritas* zich niet in het bewuſtzijn ſpiegelt, voorzoover zijn wij in de paſſiviteit, welke is de zedelijk afwijsbare levensſtaat; en voorzoover de menſch zich door het *adekwate begrip* laat leiden, zich van zijn eeuwig wezen bewuſt is, en dit bewuſtzijn in zijn affektieve natuur tot uitdrukking brengt, in zoover is hij in den ſtaat der aktiviteit, den ſtaat van virtus, de zedelijke rechtheid (III Prop. I, III). Wanneer ook in beide ſtaten de conatus het bewegend beginſel uitmaakt (Pr. IX) dan beſtaat toch dit onderſcheid, dat in de paſſiviteit de conatus niet, in de aktiviteit wel werkzaam is door bemiddeling der adekwate bewuſtheid. Het zich-bewuſtzijn van de aeterna veritas van ons wezen is in het leven het kenmerk onzer zedelijkheid. Aan dit bewuſtzijn ontleenen onze gemoedstoeſtanden hun zedelijke waarde.

Dit idealiſme nu behoeft de ondergeſchiktheid van een naturaliſtiſchen faktor. Als louter zich-bewuſtzijn van eeuwigheid heeft de conatus geen werkvermogen. Het weten der algemeenheid kan eerſt dan uitwerking hebben in ons leven, zoo wij dit weten vermogen om te zetten tot ſpontaneiteit en te doen werken als motief. Spinoza betoogt deze waarheid in de Prop. XIV van Deel IV, waar ſtaat dat het ware inzicht door zijn waarheid geen enkele drift vermag te bedwingen, maar ſlechts door zelf affekt, gevoel, aandrift te worden dit vermag (*vera boni et mali cognitio, quatenus vera,*

nullum affectum coërcere poteſt, ſed tantum quatenus ut affectus conſideratur). Het inzicht moet aandrift worden; de menſch kan ſlechts zedelijkheid hebben doordat het eeuwige in hem zich omzet tot ſpontane natuurlijkheid d. i. de ware Algemeenheid treedt op in de geſtalte der bloote ſubjektiviteit.

Hier ligt de waarheid van het Spinoziſtiſch naturaliſme. Wij gebruiken hier den term naturaliſme niet in de meer moderne aanwending, waarbij de Darwiniſche gedachte der aanpaſſing aan een omgeving de hoofdzaak is en de menſch als lid der groep, de zedelijkheid als ſociaal gedrag beſchouwd wordt. Naturaliſme beteekent de opvatting, volgens welke zedelijkheid beſtaat in een gehoor geven aan onze ervaarbare impulſen, uitleving van de natuurlijke energie, waarbij geen idee of eeuwige waarheid, geen ware Algemeenheid in onze menſchelijkheid is veronderſteld. Dit naturaliſme, dat door bijv. Rouſſeau eer begunſtigd dan geleerd is, is geen overwogen ſtandpunt van wijsgeerige gedachteontvouwing, maar eer een oppoſitie-ſtandpunt, of de mentaliteit eener bepaalde groep van menſchen die in verſchillende tijdperken verſchillende namen dragen. In de Engelſche zedekunde der 18e eeuw is dit naturaliſme, zonder wijsgeerigen onderbouw en met een eigenaardig gevoel van zedelijke waardigheid voorgedragen.

Dit naturaliſme nu heeft op zichzelf geen waarheid, maar heeft waarheid als een onmiskenbaar moment in het idealiſme. De pſychiſche energie in onze zielstoeſtanden uitgedrukt, geeft deze geen zedelijke waarde. Weldaad en misdaad beide beruſten op haar. Ook de graadvermeerdering dezer energie ſticht geen zedelijke waarde; zooals Guyau meende. De pſychiſche energie echter is onze ſpontane ſubjektiviteit en deze is in alle zedelijkheid onmisbaar.

De idealiteit onzer menſchennatuur is grondſlag der zedelijkheid, maar daarmee nog niet werkelijkheid van het zedelijke. Om tot werkelijke zedelijkheid te worden behoeft zij iets anders dan idealiteit. Zij behoeft de zinnelijke natuur, de pſychiſche energie als waaraan zij zich verwerkelijkt. Zij is aanleg en zal de geſtalte aannemen der natuurlijke aandrift, formeel aan deze gelijk wordend en handelend op de wijze der ſpontaneïteit. Door te handelen als

aandrift wordt de idealiteit geſubjektiveerd, verperſoonlijkt, inhoud van 't ervaarbare ik. Het ik als modus, individueering der Subſtantie wordt met een ervaarbaren inhoud vervuld tot ervaarbaar eigenperſoonlijk ik. De ſubjektieve aandriftsnatuur is wat ons tot ervaarbaar feitelijk menſchwezen maakt. Werkelijke zedelijkheid kan niet buiten deze werkelijkheid van ons ervaarbaar wezen omgaan, maar ontleent aan deze haar geſtalte. Ook het zedelijke volgt uit aandrift, impuls, neiging. Schiller heeft dit betoogd voor de *schöne Seele*, wat geldt voor de zedelijkheid in het algemeen.

Wanneer nu de idealiteit onzes wezens die fundamentum virtutis is, tot werkelijke zedelijkheid wordt door als aandrift op te treden, dan figureert de conatus als ware hij een *conatus ſeſe conſervandi*. De zedelijke zieleſtaat is dan inhoudelijk wel, maar formeel niet te onderſcheiden van de onzedelijke. Immers wat zedelijke waarde ſchept is niet het overleg tegenover de opwelling, maar het is de opwelling zelf, echter in zooverre zij de idealiteit tot achtergrond heeft.

Zoolang de menſch handelt uit oogpunt eener vermeende zedewet handelt hij heteronoom en heeft de ware zedelijkheid niet, omdat haar grond niet in hemzelven ligt. Maar zoodra hij handelt krachtens eigen gezag en eigen overtuiging, zoodra zijn gezindheid uit eigen wezen welt en dus de wezenheid zich voordoet als opwelling, is hij in den ſtaat der zedelijkheid en zedelijk goed.

In Spinoza's uitſpraken dat de menſch niet verlangt naar het goede, maar goed noemt waarnaar hij verlangt, en dat voor den gierige het geldbezit het goede uitmaakt (zoodat de zedelijkheid ligt in de ſubjektiviteit onzer voorliefde) in deze uitſpraken is niet meer gedaan dan aanwijzen het moment der ſpontaneïteit zonder hetwelk alle zedelijkheid heteronoom is of potentieel blijft. Dat het niet meer dan ondergeſchikt karakter dezer uitſpraken in de *Ethica* zelf niet is bijvermeld, ligt gelijk ons bleek aan de polemiſche ſtrekking die hier en daar opduikt, aan de houding van tegenſtelligheid elker gedachtebouw — maar ook aan den Euklidiſchen vorm die Spinoza aan zijn werk heeft gegeven, en waarin alle gedachten in den vorm van volſtrektheid zijn uitgedrukt.

VII.

Op één punt hebben wij nog de aandacht te veſtigen in verband met het idealiſtiſche begrip van conatus (de aeterna veritas in ons als Aktiviteit). Ik bedoel het begrip der vereeuwiging.

Wanneer de zedelijkheid niet in een beantwoorden aan bepaalde doelſtelling of voldoen aan bepaalde wetgeving beſtaat, maar in de verwerkelijking der idealiteit onzes wezens, dan is haar inhoud in hoofdſtrekking eene vereeuwiging, realiſeering der eeuwigheid in onze pſychiſche natuur. De aeterna veritas, die wij *zijn*, is onze aanleg, een aanleg tot eeuwigheid, maar de werkelijke eeuwigheid is verwerkelijkte aanleg. Dit nu is Spinoza's opvatting dat het bewuſtzijn van eeuwigheid een eeuwigheid des bewuſtzijns is. *Certe ſumus, mentem aeternam eſſe quatenus res ſub aeternitatis ſpecie concipit* (Pars V, Prop. XXXI. Schol.). Het bewuſtzijn van eeuwigheid door middel waarvan onze eeuwigheids-aanleg gerealiſeerd wordt, is niet een verſtandelijk-logiſche erkenning, dat het tijdelijke het ontijdelijke tot zijn voorwaarde heeft, zoodat ook in den menſch een andere grond dan zijn ervaarbaar ik moet erkend worden. Deze bloot-verſtandelijke erkenning heeft niet het vermogen der vereeuwiging. Het bewuſtzijn van eeuwigheid is intuitieve zelfherkenning des bewuſtzijns; zelfherkenning van zijn eeuwigen aanleg, waarbij deze, de Aeterna veritas die conatus, Aktiviteit is, zich betoont en in werking treedt. De eeuwigheids-aanleg verwerkelijkt zich in ons door zich in het bewuſtzijn te ſpiegelen. Het bewuſtzijn ontleent zijn inhoud aan de ervaring; het is ervarend bewuſtzijn, maar de ervaringsinhouden kunnen ſymboliſche waarde hebben van vertegenwoordiging des onervaarbaren. Dit is de ſpiegeling van ons eeuwig wezen in het bewuſtzijn, dat wij ons van onze eeuwigheid bewuſtworden door middel eener ſymboliſche uitdrukking in het ervaarbare tijdvormige beeld — evenals de eſſentie de exiſtentie, de idealiteit de ſubjektieve aandriftsnatuur noodig heeft om zich te verwerkelijken. Zich-bewuſtworden nu is handeling der eſſentie zelve, die zich bewuſtwordende in ons, ons innerlijk wezen vereeuwigt, uit den ban van tijd en ruimte vrij maakt en ons vormt tot bevrijden, vrije menſchen. Homo liber te zijn, vrij van de

paſſiviteit of het deelgenootſchap der natuur (waarbij de nadruk van ons innerlijk leven niet meer op de exiſtentie, maar op de eſſentie valt) dat is vereeuwiging; want hier heeft het eeuwige in ons zijn levensvorm gevonden en is tot geſtalte gekomen.

De uitſpraken der *Ethica* zooals: *ſumma virtus eſt Deum cognoscere*, en: *amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, eſt aeternus*, en vele anderen behooren in deze idealiſtiſche zedeleer, die van het begrip van de eſſentia uitgaat, gelijk wij dit hebben toegelicht.

De vereeuwiging is een onſterfelijkheid (V. XL. Coroll. Schol.). Het onſterfelijke is echter niet een beſtaan in anderen tijdsvorm, maar zonder tijdsverhouding, geen voortzetting van het tijdsbeſtaan. Het tijdelijke is een gedeeltelijke ontkenning van het eeuwige, dat alleen poſitief is en wezenlijk. De ſterfelijkheid is te beſchouwen als een moment in de onſterfelijkheid; de tijdelijkheid ale een moment in de eeuwigheid: het moment der zich-tegenſtelling (negatio) waardoor het eeuwige van aanlegsnatuur overgaat tot werkelijkheidsnatuur. De *eeuwige waarheid* die onze eſſentia is verwerkelijkt zich door een tegengeſtelde, de tijdelijkheid, ons aandriftswezen, d. i. in het ervarend bewuſtzijn. De tijdelijkheid aan ons ligt in het ervarend bewuſtzijn. Hierin zich te ſpiegelen is de weg der zelfverwerkelijking, waarlangs het eeuwige in ons tot verwerkelijking komt.

Zoo betoont zich in des menſchen zedelijkheid de *eeuwige waarheid* zijns wezens, die zijne eſſentie is, en hij betoont zich als *conatus intelligendi*, als een grond van bewuſtwording. Door bewuſtwording verwerkelijkt de menſch zijn eeuwige waarheid, hij wordt zich zijner eeuwigheid bewuſt, hij vereeuwigt zich en in niets anders beſtaat zijn deugd.

SPINOZA INTERPRÈTE DE DESCARTES.

La preuve cartéſienne de l'exiſtence des corps.

Par ETIENNE GILSON / PARIS.

Les hiſtoriens de la philoſophie ſavent de quelle utilité peut être l'étude des commentateurs anciens pour l'explication des philoſophes. Nul ne ſ'aviſerait d'interprèter Ariſtote ſans conſulter ce que Themiſtius ou Philopon nous en ont dit; peu d'hiſtoriens de la ſcolaſtique ſe réſigneraient à demeurer aux priſes avec ſaint Thomas d'Aquin ſans appeler Cajetan à leur ſecours; mais on n'a pas encore pris l'habitude de procéder de la même manière avec les philoſophes modernes. Puisqu'ils ſont modernes, ils doivent par définition ſe mouvoir ſur le plan de penſées qui eſt le nôtre, et par conſéquent auſſi nous eſtimons n'avoir beſoin d'aucun interprète pour retrouver ſous le texte de leurs œuvres leurs véritables intentions. Combien de fois cependant la lecture d'écrivains contemporains d'un Descartes, comme Clauberg, Lipstorp, et tant d'autres, ne nous révèle-t-elle pas ce qu'une longue réflexion n'a pas toujours ſuffi à nous découvrir! Ils ont lu Descartes dans ſa fraîche nouveauté; ils parlaient la même langue philoſophique que lui; ſes écrits répondaient aux plus ſecrètes aſpirations de leur penſée et furent pour eux autre choſe que des documents à interprèter ou des énigmes à réſoudre; comment ne nous aideraient ils pas à le mieux comprendre? Or, lorsqu'il ſ'agit de la métaphyſique de Descartes, nous diſpoſons d'un commentateur incomparable, qui, avant de conſtruire ſon œuvre propre, a penſé, médité et vécu la doctrine du maître, c'eſt Spinoza. Ecrits d'abord pour enſeigner le cartéſianisme à un élève, complétés enſuite à la demande inſtante de Louis Meyer[1], les *Principia philoſophiæ carteſianæ* ſont un expoſé du ſyſtème dont

[1] *Principia Philoſophiæ Carteſianæ*, Præfatio Ludov. Meyer, dans Bened. de Spinoza, *Opera*, ed. J. van Vloten et J. P. N. Land, ed. 3ª. 1914, tome IV, p. 107. — Sur la manière dont Spinoza ſ'eſt volontairement effacé dernière Descartes dans tout ce travail: *Cum enim discipulum ſuum Carteſii Philoſophiam docere promiſiſſet, religio ipſi fuit, ab ejus ſententia latum unguem discedere, aut quid, quod ejus dogmatibus aut non reſponderet, aut contrarium eſſet, dictare*, ibid., p. 107. — Cf. *Epiſtola XIII*, t. III, p. 44.

la denſité et les fortes articulations méritent de retenir l'hiſtorien de la philoſophie; nulle part, et non pas même toujours dans le texte de Descartes, l'enchaînement des idées fondamentales n'apparait avec une telle rigueur et une telle netteté. Et cependant, ce commentateur dont nous diſpoſons, nous n'en uſons pas; les pages qui ſuivent tendent ſimplement à montrer ſur un exemple concret ce que fut Spinoza comme interprète de Descartes et dans quelle meſure il peut nous faciliter la tâche de l'expliquer.

Parmi les paſſages difficiles dont eſt remplie la philoſophie de Descartes, l'un des plus décourageants eſt aſſurément la preuve de l'exiſtence réelle du monde extérieur. Nous ne nous flattons pas d'avoir lu tous les hiſtoriens de la penſée cartéſienne, mais nous pouvons du moins conſtater que nul des nombreux hiſtoriens que nous avons conſultés ne nous parait avoir correctement interprété la penſée de Descartes ſur ce problème délicat. Hamelin lui-même, qui ſemble avoir ſaiſi le texte des *Méditations* corps à corps pour lui faire rendre le ſens qu'il contient[1], n'a pas réuſſi ſur ce point à propoſer une interprétation pleinement ſatisfaiſante; il l'aurait peut être trouvée toute élaborée en ſ'adreſſant à Spinoza.

Les *Méditations Métaphyſiques* de Descartes ſont entièrement conſtruites en vue de démontrer la diſtinction réelle de l'âme et du corps, fondement de la phyſique géométrique de l'étendue et du mouvement. Pour que l'âme ſoit réellement diſtincte du corps, il faut que le corps exiſte réellement, et c'eſt pourquoi la métaphyſique de Descartes ne peut ſ'achever ſans une démonſtration de l'exiſtence réelle du monde extérieur. En fait, Descartes a tenté deux fois cette démonſtration dans la *VI^e Méditation*, et dans les *Principia Philoſophiæ*, II, art. 1 et 2. Voyons d'abord en quoi elle conſiſte; nous dégagerons enſuite les difficultés qu'elle recèle et chercherons enfin comment Spinoza ſ'eſt efforcé d'y remédier.

Si l'on voulait ramener à une formule auſſi ſimple que poſſible tout le contenu des *Méditations Métaphyſiques*, on pourrait dire qu'elles ſe réduiſent excluſivement à une explication expanſive du contenu du *Cogito* par le principe de cauſalité. Dans la penſée qui

[1] O. Hamelin, *Le ſyſtème de Descartes*, p. 244—253.

ſe ſaiſit elle-même ſe trouvent: l'idée de l'âme, qui ſ'explique par l'exiſtence de la ſubſtance penſante; l'idée du corps étendu, qui ſ'explique également par l'exiſtence d'une ſubſtance penſante capable de la former[1]; l'idée de Dieu, qui ne ſ'explique que par une cauſe éminente, Dieu lui-même; l'image de l'étendue et les ſenſations des objets corporels qui reſtent enfin à expliquer au moment où ſ'ouvre la *VI^e Méditation*. Comment en rendre raiſon? Par la même méthode que Descartes ſuit obſtinément depuis la première analyſe du contenu de la penſée[2], c'eſt à dire en appliquant à ce dernier réſidu le principe de cauſalité. La ſenſation ne peut ſ'expliquer ſans faire appel à l'exiſtence réelle d'un monde extérieur, et Descartes a beſoin d'un monde extérieur réel pour prouver la diſtinction réelle de l'âme et du corps; il va donc prouver l'exiſtence réelle du monde extérieur exactement de la même manière qu'il a déjà prouvé l'exiſtence de Dieu, en poſtulant ſon exiſtence au nom du principe de cauſalité pour rendre raiſon ſuffiſante du contenu de notre penſée. Ce point capital n'a presque jamais été pris en conſidération par les hiſtoriens, bien que Descartes en ait lui-même ſignalé l'importance: *Prima etiam notio eſt, omnem realitatem ſive perfectionem, quæ tantum eſt objective in ideis, vel formaliter vel eminenter eſſe debere in earum cauſis; et huic ſoli innixa eſt omnis opinio, quam de rerum extra mentem noſtram poſitarum exiſtentia unquam habuimus: unde enim ſuſpicati fuimus illas exiſtere, niſi ex eo ſolo quod ipſarum ideæ per ſenſus ad mentem noſtram pervenirent*[3]? Ainſi donc, c'eſt le principe de cauſalité qui ſera le nerf de la preuve lorsqu'il ſ'agira du monde exterieur comme lorsqu'il ſ'était agi de Dieu: *Notandumque hoc axioma tam neceſſario eſſe admittendum, ut ab ipſo uno omnium rerum, tam ſenſibilium quam inſenſibilium, cognitio dependeat*[4]. Mais, lorsqu'il ſ'agiſſait de Dieu, le problème était rela-

[1] Il y a en effet plus de réalité formelle dans l'âme qu'il n'y a de réalité objective dans l'idée du corps, et par conſéquent l'âme ſuffit à former l'idée claire et diſtincte du corps étendu à trois dimenſions. Cf. *Medit. II^a*, ed. Adam Tannery, t. VII, p. 31, lignes 22—28; p. 34, l. 1—6. *Medit. III^a*, 44, 18—45, 8. *V^æ Reſponſ.*, 367, 10—18. *Ad Hyperaſpiſtem*, t. III, 428, 22—25. —— [2] *Médit. II^a*, VII, 28, 20—22. —— [3] *II^æ Reſponſ.*, VII, 135, 19—26, ou IX, p. 107. —— [4] *II^æ Reſponſ.*, VII, 165, 13—27.

tivement ſimple, car la réalite objective de l'idée de l'être infini conſtituait une matière réſiſtante à laquelle appliquer le principe de cauſalité: la ſeule cauſe poſſible de l'idée en nous d'un être infini, puisque cette idée eſt tranſcendante au degré d'être du ſujet fini qui la porte, eſt l'exiſtence de l'être infini lui-même. Nous ſavons au contraire que l'âme eſt d'une perfection plus que ſuffiſante pour produire d'elle-même l'idée du corps; comment donc pourrons nous conclure l'exiſtence réelle des corps extérieurs à partir de certaines idées que notre âme ſeule, priſe indépendamment de l'exiſtence ou de la non exiſtence de ces corps, ſerait capable de former? Parti du *Cogito* et du dedans de la penſée,Descartes n'eſt pas aſſuré de pouvoir en ſortir, à moins cependant qu'il ne découvre cette fois encore dans ſa penſée un caractère que la penſée ne ſuffiſe pas à expliquer.

C'eſt ce caractère qu'il cherche d'abord, ſans ſuccès, dans l'imagination des corps étendus. Sans doute, l'imagination nous invite de manière preſſante à poſtuler l'exiſtence de corps étendus réellement exiſtants hors de notre penſée, car elle n'eſt pas néceſſairement impliquée dans la définition de la ſubſtance penſante et ſe préſente par conſéquent avec un caractère en quelque ſorte adventice. De là à ſuppoſer que l'imagination ſ'explique par quelque choſe d'autre que la penſée, il n'y a qu'un pas; et ce quelque choſe ne ſemble guère pouvoir être qu'un corps, auquel l'eſprit ſoit *conjoint et uni de telle ſorte qu'il ſe puiſſe appliquer à le conſidérer quand il lui plait.* C'eſt du moins une explication poſſible, mais elle n'eſt que poſſible; et par conſéquent auſſi ſes concluſions ne ſont que probables: *probabiliter inde conjicio corpus exiſtere; ſed probabiliter tantum, et quamvis accurate omnia inveſtigem, nondum tamen video ex ea naturæ corporeæ idea diſtincta, quam in imaginatione mea invenio, ullum ſumi poſſe argumentum, quod neceſſario concludat aliquod corpus exiſtere*[1]. Que manque-t-il à ce témoignage de l'imagination pour devenir une preuve? Descartes ne nous le dit pas, mais on peut reconſtituer ſa penſée ſur ce point lorsqu'on ſait en quoi conſiſtera ſa preuve. L'image d'un pentagone ſuppoſe trois élements: 1° l'idée

[1] *Medit. VI*ª, VII, 73, 20—28.

claire de l'étendue, qui ne ſuppoſe aucune autre cauſe formelle que la penſée; 2° l'image de la figure du pentagone, qui ſ'expliquerait de la manière la plus ſimple ſi l'on ſuppoſait que l'âme eſt unie au corps, mais qui peut ſ'expliquer à la rigueur par l'âme ſeule dont la perfection formelle eſt plus éminente que la perfection objective de l'image; 3° un certain effort de la penſée, qui n'eſt pas requis pour l'intellection[1] et qui ſemble ſ'expliquer naturellement par l'application de l'âme à ſon corps, mais dont on ne peut cependant rien conclure, parce qu'ici le mouvement part de l'âme, et que par conſéquent le mode d'apparition de l'image peut à la rigueur dépendre de l'âme ſeule auſſi bien que ſon contenu.

Tournons nous donc vers les ſenſations. Descartes part de toutes les ſenſations, internes ou externes: *Atque præter dolorem et voluptatem, ſentiebam etiam in me famem, ſitim, aliosque ejusmodi appetitus; itemque corporeas quasdam propenſiones ad hilaritatem, ad triſtitiam, ad iram, ſimilesque alios affectus; foris vero, præter corporum extenſionem, et figuras, et motus, ſentiebam etiam in illis duritiem et calorem, aliasque tactiles qualitates; ac præterea lumen et colores, et odores, et ſapores, et ſonos . . .*[2] Leur contenu importe donc fort peu pour le moment, et cela ſe conçoit, puisqu'en ſomme nous admettons qu'à la rigueur notre âme ſeule en pourrait être la cauſe. C'eſt donc la manière dont les ſenſations ſe produiſent qui va retenir notre attention, et en effet, elles poſſèdent toutes en commun ce caractère remarquable de ne pas être *conſenties: experiebar enim illas absque ullo meo conſenſu mihi advenire*[3], et en outre, bien que ce ne ſoit là qu'un caractère ſecondaire, elles ſont plus vives et plus nettes que les images. En réalité, toute la preuve cartéſienne de l'exiſtence du monde extérieur va porter uniquement ſur un caractère formel de la ſenſation, et Descartes ne requiert des corps réels que pour rendre raiſon de ſon *caractère non conſenti*. Le point eſt d'importance capitale et vaut que l'on recueille à ſon

[1] *. . ei manifeſte animadverto mihi peculiari quadam animi contentione opus eſſe ad imaginandum, qua non utor ad intelligendum: quæ nova animi contentio differentiam inter imaginationem et intellectionem puram clare oſtendit. Medit. VI[a]*, VII, 72, 25—73, 4. —— [2] *Medit. VI[a]*, VII, 74, 23—75, 5. —— [3] *Medit. VI[a]*, 75, 11.

endroit le temoignage explicite de Descartes lui-même: *non enim rerum materialium exiſtentiam ex eo probavi, quod earum ideæ ſint in nobis, ſed ex eo, quod nobis ſic adveniant, ut ſimus conſcii, non a nobis fieri, ſed aliunde advenire*[1]. Ainſi donc, quel que puiſſe être le contenu de la ſenſation, il ne ſuffirait pas à prouver l'exiſtence du monde extérieur, et c'eſt ſeulement au caractère involontaire de ſon apparition que pourra légitimement ſ'appliquer le principe de cauſalité.

Achevons maintenant la preuve. Il y a en nous des penſées indépendantes de notre volonté, parce qu'elles ſe préſentent ſans notre conſentement, et que notre conſentement me ſuffit pas à les rendre préſentes lorsqu'elles ne ſ'offrent pas d'elles-mêmes. Donc ce n'eſt pas de l'âme que dépend l'apparition de ces idées, et par conſéquent elle dépend des corps que ces idées repréſentent. Par là ſe trouve démontré que le monde extérieur exiſte.

On peut enſuite confirmer cette preuve par d'autres arguments. Les ſenſations ſont plus vives et plus nettes que les idées qui dépendent du conſentement de notre penſée; donc ce n'eſt pas de notre penſée que leur vient cette vivacité et cette diſtinction, et par conſéquent auſſi elle leur vient de corps extérieur qui exiſtent. — Bien plus, cette même expérience interne m'apprend que parmi tous les corps extérieurs il en eſt un qui m'appartient en propre, parce que je ne puis jamais en être ſéparé et que je reſſens en lui et pour lui toutes mes ſenſations, mes ſentiments et mes paſſions. Il n'eſt donc pas poſſible de rendre raiſon du contenu intégral de la penſée ſans faire appel à quelque choſe d'autre que la penſée, et c'eſt pourquoi nous devons, ou renoncer à l'expliquer complètement, ou poſtuler l'exiſtence des corps.

Reſte cependant à écarter les difficultés que Descartes lui-même avait ſoulevées dans la *Medit. I^a*. En quoi ce raiſonnement ſpontané et naturel que nous formulons tous pour expliquer nos ſenſations eſt-il plus certain que tous les faux raiſonnements que nous commettons à l'occaſion des perceptions ſenſibles? Qu'eſt-ce qui

[1] *Ad Hyperaſpiſtem*, août 1641, III, 428, 30—429, 2. Cf. *Princip. philoſ.*, II, 1: *neque enim eſt in noſtra poteſtate efficere, ut unum potius quam aliud ſentiamus.*

nous permet d'affirmer dans la ſixième méditation ce que nous nous ſommes interdit d'affirmer de par les concluſions de la première? C'eſt d'abord que je ſais maintenant l'exiſtence d'un dieu parfait et par conſéquent non trompeur.

Sa véracité ſuppoſe en effet que la diſtinction réelle des choſes ne dépend pas du fait qu'elles ſont, dans l'expérience, ſéparées ou unies, mais ſeulement de ce qu'en droit leurs idées ſont diſtinctement ſéparables ou ne le ſont pas. Qu'il y ait donc ou qu'il n'y ait pas de corps, et que mon âme ſoit ou non unie à mon corps, il reſte que l'eſſence de l'âme eſt réellement diſtincte de l'eſſence du corps. Donc la diſtinction de droit eſt achevée et la diſtinction de fait eſt poſſible. La diſtinction de fait devient à ſon tour réelle et achevée au moment où Descartes élimine toutes les cauſes concevables du caractère involontaire de nos ſenſations, ſauf les corps eux-mêmes. Raiſonnons donc ſur la *paſſivité* des ſenſations; par quoi s'explique-t-elle et où réſide l'*activité* corrélative qu'elle ſuppoſe? Nous avons noté qu'elle ne réſidait pas en nous, car 1° la penſée, préciſément parce que penſée, ne peut rien contenir qu'elle ne connaiſſe; ſi dont nous pouvions produire nos ſenſations comme nous produiſons nos images, nous le ſaurions. 2° tout au contraire, nous ſavons que les ſenſations ſont paſſives et *non conſenties;* elles viennent donc du dehors. Cette cauſe active externe des ſenſations ne peut être que le monde extérieur ou Dieu. Or elle ne peut être Dieu conſidéré comme cauſe éminente, car 1° ici encore, cette action de Dieu dans la penſée ne pourrait y être ſans que la penſée ne la connût, ſoit en elle-même, ſoit à quelque caractère de ſes effets; 2° tout au contraire, nous concluons ſi naturellement et ſi irréſiſtiblement de la ſenſation aux choſes, que ſi notre concluſion était fauſſe rien ne pourrait excuſer Dieu de la reſponſabilité de notre erreur. Après avoir tout fait pour bien conclure, ſi nous nous trompions dans notre jugement, c'eſt Dieu qui en ſerait reſponſable; or il n'eſt pas trompeur; donc le monde extérieur exiſte.

Repréſentons nous maintenant Spinoza devant la tâche d'interpréter et d'expoſer la penſée de Descartes. Il va d'abord s'oublier lui-même et mettre entièrement ſon génie au ſervice d'une penſée

à laquelle il doit tant, mais qui n'eſt déjà plus la ſienne[1], exemple à méditer pour les hiſtoriens qui ne ſavent pas toujours le faire, bien qu'ils n'aient ſouvent aucun génie à oublier. En outre, Spinoza ſe trouve devant une tâche toute nouvelle : expoſer la penſée de Descartes ſelon un ordre et une méthode dont Descartes lui-même n'a jamais uſé. Spinoza veut faire bénéficier la philoſophie cartéſienne des avantages dont jouit le mode d'expoſition de l'*Ethique* et nous donner des *Principia philoſophiæ carteſianæ more geometrico demonſtrata*. Sans doute la méthode cartéſienne eſt par elle-même eſſentiellement mathématique ; mais Descartes conſidère qu'il exiſte deux méthodes mathématiques de démonſtration. L'une l'analyſe *montre la vraie voie par laquelle une choſe a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des cauſes;* l'autre, la ſynthèſe, ſuit une route inverſe, *et ſe ſert d'une longue ſuite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes et de problèmes*, ſans ſe préoccuper aucunement de l'ordre réel d'invention. C'eſt la méthode des anciens géomètres, et ſpécialement d'Euclide. Or Descartes a toujours voulu ſuivre l'ordre analytique de démonſtration, tant dans les *Méditations* que dans les *Principes* (bien qu'avec une rigueur moindre dans ce dernier cas), afin de permettre à ſes lecteurs de réinventer eux-mêmes, en le ſuivant, la vérité qu'il leur expoſait. Une ſeule fois, à la prière de ſes amis, Descartes avait conſenti à reconſtruire ſynthétiquement ſa métaphyſique, en uſant de poſtulats, d'axiomes et de théorèmes[2], mais il ne ſemble pas avoir jamais conçu l'utilité d'expoſer analytiquement ſa métaphyſique en utiliſant l'appareil et le diſpoſitif habituels de poſtulats, d'axiomes et de théorèmes, dont uſaient les géomètres pour leurs démonſtrations ſynthétiques. C'était là cependant l'entrepriſe que Spinoza devait tenter ; épreuve de réſiſtance extrêmement redoutable pour la métaphyſique cartéſienne, puiſqu'il ſ'agiſſait de ſavoir ſi l'on pourrait transformer en démonſtration tous les raiſonnements dont elle ſe compoſait et ſi la continuité

[1] Cf. V. Delbos, *Le Spinozisme*, p. 195. —— [2] *Rationes Dei exiſtentiam et animæ a corpore diſtinctionem probantes more geometrico diſpoſitæ*, à la fin des *II^æ Reſponſ.*, VII, 160—170.

parfaite de la trame logique, requiſe par Descartes lui-même pour la validité de l'analyſe[1], ſe trouverait effectivement aſſurée dans les *Méditations* comme dans les *Principes*. Il fallait, ſelon les juſtes expreſſions de Louis Meyer : *aliquem tam Analytici quam Synthetici ordinis peritum, ac in ſcriptis Carteſii apprime verſatum, illiusque Philoſophiæ penitus gnarum*, pour entreprendre une pareille tâche : *et quæ ille* (ſcil. Carteſius) *ordine analytico conſcripſerat, in ſyntheticum redigere, ac more Geometris familiari demonſtrare velle*[2]. Mais il fallait auſſi prévoir quelques difficultés et des réſiſtances de la part de l'œuvre elle-même, touchant l'exiſtence du monde extérieur en particulier.

D'après l'ordre ſynthétique adopté par Descartes, et conformément aux exigences profondes du ſyſtème que Spinoza devait retrouver, ce n'était plus le *Cogito*, mais Dieu, qui conſtituait le point de départ du métaphyſicien. Or, en ſuivant un tel ordre, il n'y avait pas et ne pouvait plus y avoir de preuve cartéſienne de l'exiſtence du monde extérieur. Dans la meſure où l'on conſervait encore quelque intérêt à l'etablir, elle pouvait encore ſe préſenter comme la conſéquence immédiate d'un axiome, le principe de cauſalité ; mais la déduire à partir de Dieu était une entrepriſe impoſſible, parce que le Dieu cartéſien, tranſcendant aux modes finis, n'autoriſe aucune déduction de cette ſorte. Si nous ſavons déjà que le monde extérieur exiſte, nous pouvons déduire *a priori* que c'eſt Dieu qui l'a créé, mais nous n'atteignons en Dieu lui-même qu'un créateur poſſible[3] et la diſtinction réelle de l'âme et du corps demeure une diſtinction réelle d'une âme et d'un corps en quelque ſorte poſſibles. On ne peut pas aller plus loin en partant du Dieu cartéſien, parce qu'il n'y a rien dans la nature d'un Dieu infini qui permette d'en déduire a priori l'exiſtence contingente d'êtres finis, et c'eſt ce que Descartes conſtate finalement dans un aveu dénué d'artifice : *Notandumque me hic uſum eſſe divina potentia pro medio, non quod extraordinaria aliqua vi opus ſit ad mentem a corpore ſeparandam, ſed quia, cum de ſolo Deo in præcedentibus ege-*

[1] *II[æ] Reſponſ.*, VII, 156, 1—5. —— [2] *Princip. philoſ. carteſ.*, Præf., p. 105. —— [3] *II[æ] Reſponſ.*, VII, 169, 5—18.

rim, non aliud habui quo uti poſſem. Nec refert a qua potentia duæ res ſeparentur, ut ipſas realiter diſtinctas eſſe cognoscamus[1]. Sans doute; mais ſ'il importe peu par qui des ſubſtances ſont ſéparées pour que nous les connaiſſions comme diſtinctes, il importe beaucoup de qui nous partons pour que nous puiſſions affirmer leur exiſtence. En fait, partir du Dieu de Descartes, c'eſt ſ'engager dans une impaſſe lorsqu'on veut rejoindre le monde extérieur; Spinoza l'a fort bien compris, et c'eſt pourquoi, contrairement à ce qu'annonce Louis Meyer, il n'a pas rédigé ſynthétiquement la métaphyſique cartéſienne, mais on a donné une rédaction analytique en ſtyle ſynthétique. Commençant comme l'*Ethique*, il eût été obligé de continuer et de conclure comme elle; il aurait donc *déduit* le monde extérieur, où il ne l'aurait jamais retrouvé.

Spinoza prend donc ſon point de départ là même où Descartes l'a placé, dans le *Cogito*, et c'eſt ſeulement à la fin de la métaphyſique, après la démonſtration de l'exiſtence de Dieu, qu'il entreprend d'établir l'exiſtence du monde extérieur. Mais même en ſuivant l'ordre analytique indiqué par le texte des *Principia*, des difficultés devaient frapper ſa penſée et l'inciter à un effort pour les réſoudre. Tout d'abord, l'exiſtence d'un Dieu véridique peut bien garantir dans le cartéſianisme la vérité des idées claires et diſtinctes, donc une ſéparation de droit entre les ſubſtances qui peuvent leur correspondre, mais quelle idée claire et diſtincte viendrait elle garantir lorsqu'il ſ'agit de l'exiſtence des corps et non plus de leur eſſence? Malebranche, qui part de Dieu comme Spinoza, mais qui comme Descartes ne veut pas déduire le monde, ſe reconnait incapable d'en prouver l'exiſtence à l'aide d'arguments cartéſiens; car enfin cette exiſtence n'eſt démontrable ni à partir de Dieu, ni à partir du monde. Elle n'eſt pas évidente à partir de Dieu, *car une telle évidence ne ſe rencontre que dans les rapports néceſſaires, et il n'y a point de rapport néceſſaire entre Dieu et un tel monde.* Elle ne l'eſt pas davantage à partir de notre penſée, car une inclination à conclure n'eſt pas une idée claire et n'a par conſéquent aucune garantie de Dieu: *Si nous y conſentons c'eſt librement, nous*

[1] *Ibid.*, 170, 12—18. Cf. L. Brunſchvicg, *Spinoza et ſes contemporains*, p. 266.

pouvons n'y pas conſentir. C'eſt par un acte libre, et par conſéquent ſujet à l'erreur, que nous conſentons, et non par une impreſſion invincible; car nous croyons parce que nous le voulons librement, et non parce que nous le voyons avec une évidence qui nous met dans la néceſſité de croire comme font les démonſtrations mathématiques[1]. Spinoza ſemble avoir fort bien ſenti la faibleſſe de la poſition cartéſienne ſur ce point, et rien n'eſt plus intéreſſant que l'habileté conſommée avec laquelle il a ſu défendre une preuve à laquelle il ne croyait pas. Comment réuſſir à faire descendre ſur le curieux: *clare videre nobis videmur* de Descartes une garantie divine à laquelle il n'a pas droit?

Spinoza commence par ramener la preuve de Descartes du début de la deuxième partie des *Principes* à la fin de la première. On ſait qu'il avait d'abord rédigé ſynthétiquement cette deuxième partie pour ſon élève, et il lui avait été manifeſtement impoſſible de la commencer par une thèſe purement metaphyſique, inſéparable par conſéquent de toutes les propoſitions précédentes[2]. La rédaction ſpinoziſte des *Principes* rejoint ainſi la tradition inaugurée pas les *Méditations*, où l'exiſtence réelle du monde extérieur achevait la métaphyſique, et elle rapproche du même coup la preuve de ſes fondements. En outre, Spinoza la prépare beaucoup plus ſoigneuſement que n'avait fait Descartes lui-même, en modifiant la formule de la garantie divine des évidences pour n'avoir plus à en forcer le ſens au moment déciſif où elle devra garantir une inclination qui n'eſt pas une idée claire. L'opération ſe trouve effectuée dans la démonſtration de la Propoſitio XIV, et dans le Scholium qui l'accompagne. Pour établir que *Quidquid clare et diſtincte percipimus verum eſt*, ce qui eſt la propoſition, Spinoza n'allègue pas ſeulement comme Descartes que Dieu eſt l'auteur véridique de notre lumière naturelle, mais qu'il en eſt auſſi le conſervateur: *Facultas veri a falſo dignoscendi, quæ . . . in nobis eſt, a Deo creata eſt*

[1] D'où la concluſion de Malebranche: *Certainement il n'y a que la foi qui puiſſe nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. De la Recherche de la vérité*, VI[e] Eclairciſſement. — [2] Dans la rédaction de Descartes, *Principia*, II, 1 et 2. Dans la rédaction de Spinoza, *Principia philoſ. carteſ.*, I, 21.

et continuo conſervatur[1]. Cette clauſe va permettre à Spinoza de faire porter la garantie divine, dans l'intérêt même de la preuve cartéſienne, ſur notre faculté de juger autant que ſur les idées qu'elle ſanctionne. On comprend dès lors la rédaction très réfléchie des lignes qui ſuivent: *neque ullam facultatem (ut unusquisque in ſe comperit) nobis donavit abſtinendi, ſive non aſſentiendi iis quæ clare et diſtincte percipimus.* Nous avons, non ſeulement une faculté garantie par Dieu de conſentir au vrai, mais en outre une abſence ſignificative de toute faculté poſitive de ne pas y conſentir. Par là, le mouvement même de notre volonté, lorsqu'elle ſe porte vers une idée claire, ſe trouve contrôlé par Dieu, et la rédaction de Spinoza aſſure plus heureuſement que celle de Descartes la double garantie requiſe par les *Principia philoſophiæ* (I, 43) pour notre *facultas percipiendi* miſe en préſence des idées claires, et notre *facultas aſſentiendi* aux idées clairement perçues.

Toutefois Spinoza ne fait jusqu'ici qu'améliorer dans ſa forme le texte de la preuve cartéſienne; reſte la difficulté capitale: puisque Dieu ne garantit le mouvement que d'une volonté dirigée vers une idée claire, comment peut il garantir en outre une ſimple *propenſion* à conclure ce qui n'eſt pas évident? La démonſtration de Descartes, par ſon ambiguité même, offrait un moyen de pallier la difficulté. Au moment précis de paſſer à la preuve de l'exiſtence des corps, le contenu de la penſée cartéſienne eſt le ſuivant: l'idée de la penſée, l'idée de Dieu, l'idée de l'étendue géométrique. Pour rendre raiſon ſuffiſante du réſidu encore inexpliqué du contenu de la conſcience, les ſenſations, une penſée claire et diſtincte ne peut donc faire appel qu'à l'une de ces trois cauſes: la penſée, dont on connait déjà l'exiſtence; Dieu, dont on connaît déjà l'exiſtence; l'étendue geométrique, dont on ne connait pas encore l'exiſtence. Dieu ſe trouve éliminé, parce que nous n'avons aucune idée claire de l'action par laquelle il ſerait cenſé produire en nous ces idées; la penſée ſe trouve éliminée, parce que les ſenſations ſont des idées

[1] Cette clauſe, qui eſt bien ſelon la penſée de Descartes, ne figure cependant ni dans la rédaction des *Méditationes* (voir *Medit. III*[a], VII, 52, 6—9. *Medit. IV*[a], VII, 53, 23—29, et 62, 17—20), ni dans celle des *Principia*, I, 43 (VIII, 21, 10—19).

paſſives et non produites par elle; reſte donc la ſeule étendue géométrique comme cauſe poſſible des ſenſations. Voilà ce qu'il y a de clair et de diſtinct dans la penſée, et c'eſt là deſſus que Spinoza, très habilement, va faire porter le poids de la preuve. Nous avons une idée claire de l'étendue comme cauſe poſſible des ſenſations; ſi donc nous ſuppoſons une autre cauſe, Dieu ou un ange par exemple[1], nous détruiſons une idée claire et diſtincte ſans avoir de quoi la remplacer; d'où il réſulte que nous éprouvons une inclination très forte, libre aſſurément, mais de cette liberté ſuprême qui conſiſte préciſément dans l'abſence d'indifférence, à affirmer que la ſubſtance étendue eſt la ſeule cauſe de nos ſenſations, et que par conſéquent elle exiſte: *Deinde clare et diſtincte percipimus (ut unusquisque in ſe, quatenus cogitat, reperit), ſubſtantiam extenſam cauſam ſufficientem eſſe ad producendam in nobis titillationem, dolorem, ſimilesque ideas ſive ſenſationes, quæ continuo in nobis, quamvis invitis, producuntur. At, ſi præter ſubſtantiam extenſam, aliam noſtrarum ſenſationum cauſam, puta Deum aut Angelum fingere volumus, ſtatim nos clarum ac diſtinctum, quem habemus, conceptum deſtruimus. Quapropter, quamdiu ad noſtras perceptiones recte attendimus, ut nihil admittamus, niſi quod clare et diſtincte percepimus, prorſus propenſi, ſeu minime indifferentes, erimus ad aſſentiendum quod ſubſtantia extenſa ſola ſit cauſa noſtrarum ſenſationum; ac proinde ad affirmandum quod res extenſa a Deo creata exiſtat*[2].

La rédaction de Spinoza eſt d'une habileté conſommée; malheureuſement, la difficulté réſide dans la penſée même de Descartes et aucun génie du monde, ſe tenant à l'intérieur de cette penſée, ne pouvait la couvrir d'un côté ſans la découvrir de l'autre. Ce qui conclut l'exiſtence des corps, dans le texte de Spinoza, c'eſt l'idée claire et diſtincte, donc garantie par Dieu, de l'étendue géométrique comme ſeule cauſe poſſible des ſenſations. Mais pour que la preuve cartéſienne aboutiſſe, il ne ſuffit pas que nous puiſſions légitimement chercher la cauſe de la ſenſation dans l'étendue, il faut

[1] *Deum aut Angelum*, écrit Spinoza; ce dernier terme correſpondant exactement à l'intention de Descartes: *vel certe Deus eſt, vel aliqua creatura corpore nobilior, Medit. VI[a]*, VII, 79, 21. —— [2] *Princip. philoſ. carteſ.*, I, 21; t. IV, p. 142.

encore prouver que c'eſt cette étendue qui produit effectivement en nous l'action dont la ſenſation n'eſt que l'aſpect paſſif ſubi par la penſée. Voilà pourquoi nous avons vu Descartes inſiſter ſur l'abſence de toute coopération de l'âme à la production de cette action : *atque hæc ſane in me ipſo eſſe non poteſt, quia nullam plane intellectionem præſupponit, et me non cooperante, ſed ſæpe etiam invito, ideæ iſtæ producuntur*[1]. La ſenſation ne prouve donc l'exiſtence du monde extérieur que parce qu'elle eſt une excitation, ou une impulſion, d'origine manifeſtement étrangère à notre penſée, qui lui offre une occaſion de concevoir l'idée claire et diſtincte de l'étendue, ſeule cauſe poſſible du contenu de la ſenſation. Or ce moment capital de la preuve cartéſienne eſt très affaibli dans la rédaction de Spinoza, où il ſe transforme en une modeſte incidente : *quamvis invitis*. Il devait l'être dans une rédaction qui voulait mettre l'idée claire et diſtincte en évidence pour aſſurer à la preuve le bénéfice de la garantie divine ; il ne pourait pas l'être dans la rédaction de Descartes, qui ſentait bien que ſa preuve ne démontrait pas la réalité des corps à partir de l'idée claire de l'étendue, mais à partir du caractère externe d'une excitation dont la ſeule cauſe concevable pour nous eſt l'étendue : *Sed quia ſentimus, ſive potius a ſenſu impulſi clare ac diſtincte percipimus, materiam quandam extenſam in longum, latum et profundum . . .*[2]. Ce que prouve ici l'idée claire et diſtincte, ce n'eſt donc pas que les corps exiſtent, mais que ce qui exiſte dans les corps ne peut pas être autre choſe que de l'étendue géométrique, et c'eſt en effet la concluſion qui intéreſſait ſurtout Descartes[3]. Quant à la preuve de l'exiſtence elle eſt bien, comme l'affirmait Descartes à Hyperaſtiſtes dans la conſcience que nous avons de ne pas produire les idées des corps et

[1] *Medit. VI*[a], VII, 79, 11—14. —— [2] *Princ.* II, 1 ; VIII, 40, 15—20. —— [3] Descartes ne ſemble pas avoir eu lui-même conſcience de la gravité du problème qu'il avait ſoulevé : *Etſi nemo non ſibi ſatis perſuadeat res materiales exiſtere . . . Princ.* II, 1 ; VIII, 40, 5—6. C'eſt que le vrai problème n'eſt pas à ſes yeux de prouver que le monde extérieur exiſte, mais que ce qui exiſte dans le monde extérieur n'eſt que de l'étendue, et du mouvement qui n'eſt qu'une ſucceſſion de places dans l'étendue. Toute ſon intention, au cours des démonſtrations que nous avons analyſées, va dans ce ſens et les organiſe à cette fin.

non dans la préſence en nous de leurs idées: *non enim rerum materialium exiſtentiam ex eo probavi, quod earum ideæ ſint in nobis, ſed ex eo, quod nobis ſic adveniant, ut ſimus conſcii, non a nobis fieri, ſed aliunde advenire.* Dieu garantit que le monde extérieur eſt de l'étendue mieux qu'il ne garantit que le monde extérieur exiſte.

Que manquait il donc à Spinoza pour donner de la preuve cartéſienne une rédaction complètement ſatisfaiſante? Il lui eût fallu forcer la penſée de Descartes et en tirer plus qu'elle ne pouvait donner. La garantie divine de l'évidence ne pouvait couvrir dans le cartéſianisme la preuve entière de l'exiſtence des corps qu'à une ſeule condition: que la production des ſenſations par l'étendue géométrique fut elle-même une idée claire et diſtincte; et nous touchons ici la deuxième faibleſſe de la preuve cartéſienne à laquelle Spinoza ſ'eſt efforcé de remédier: Descartes argumente en vue d'établir la diſtinction réelle de l'âme du corps, mais il rencontre le corps un peu trop tôt pour pouvoir conclure et ne réuſſit pas à en prouver l'exiſtence ſans faire indirectement appel à lui. Voilà pourquoi ſes preuves enchevêtrent inextricablement deux problèmes qu'il ſ'efforce vainement d'iſoler: l'exiſtence du monde extérieur, l'union réelle de l'âme et du corps. Dans les *Méditations* comme dans les *Principes*, Descartes prétend démontrer d'abord que le monde extérieur exiſte, puis que l'âme eſt ſpécialement unie à l'un des corps qui le compoſent; mais cette maneuvre ne peut aboutir que ſi la preuve de l'exiſtence du monde extérieur ſe fonde ſur la manière dont les ſenſations nous arrivent, et la preuve de l'union de l'âme et du corps ſur le contenu même de ces ſenſations. L'opération pouvait elle ſ'effectuer, et les deux moments pouvaient ils être diſſociés? Descartes ſemble l'avoir penſé; Spinoza ſemble en avoir douté, et avoir cependant aidé de ſon mieux Descartes à réuſſir.

Pour établir d'abord et à part l'exiſtence des corps. Nous avons vu Descartes prendre en conſidération toutes nos ſenſations, quelles qu'elles fuſſent et n'enviſager en elles que la poſſibilité d'être produites par de l'étendue: dimenſions des corps, couleurs, odeurs, plaiſirs et douleurs ſont donc alors ſur le même plan. Il ne con-

ſidère enſuite à part les qualités ſecondes des corps et nos ſenſations internes que pour établir l'impoſſibilité de les expliquer ſans une union ſubſtantielle de l'âme et du corps. Le contenu de pareilles ſenſations eſt en effet confus et, de ſoi, inintelligible; l'hypothèſe d'une ſimple action exercée du dehors par l'étendue des corps ſur notre penſée ne ſuffirait donc pas à en rendre compte. Car la penſée, en tant que penſée, ne peut rien contenir ni produire que d'intelligible; l'étendue, en tant qu'étendue, ne contient en ſoi rien que d'intelligible; ſi donc il y avait action pure et ſimple de l'étendue ſur la penſée, quel que ſoit le mode de cette action voulue par Dieu, jamais notre penſée ne concevrait autre choſe que de l'étendue et ne percevrait autre choſe que les particules dont les corps ſont compoſés, avec leurs différentes formes et leurs diverſes poſitions. D'un mot nous percevrions la phyſique cartéſienne au lieu d'avoir beſoin de la concevoir et de l'inventer[1]. Mais il n'en va pas ainſi, et nous percevons au contraire de la qualité, c'eſt-à-dire de ces impreſſions confuſes que la phyſique ſcolaſtique a réaliſées, érigées en formes ſubſtantielles, et logées au cœur même de l'étendue. Le ſenſible ne peut donc ſe déduire ni de l'étendue priſe à part, ni de la penſée priſe à part, ni d'une ſimple action extérieure de l'étendue ſur la penſée; c'eſt pourquoi nous devons admettre une union ſubſtantielle de l'âme et du corps. Seule une compoſition réelle de ſubſtances diſtinctes, et dont c'eſt en droit le propre que de l'exclure, peut rendre raiſon de la préſence d'un élement confus et irrationnel dans notre penſée.

La queſtion de ſavoir ſi Descartes pouvait prouver l'exiſtence du monde extérieur ſans préſuppoſer l'union de l'âme et du corps, et par conſéquent cette exiſtence, ſe réduit donc à la queſtion ſuivante: Descartes peut il alléguer des ſenſations qui ne ſuppoſent pas l'union ſubſtantielle de l'âme et du corps. S'il le peut, les deux moments de la preuve ſeront diſtincts; ſinon, les deux moments de la preuve entraîneront la preuve tout entière dans leur irrémédiable

[1] Nous nous permettons de renvoyer à notre étude ſur *Descartes et la métaphyſique ſcolaſtique*, Revue de l'Univerſité de Bruxelles 1923—1924, N°. 2, cinquième et ſixième leçons. Nous complétons ici ſur pluſieurs points le réſumé.

confuſion. Ce qui explique pourquoi Descartes a cru pouvoir le faire, c'eſt préciſément le caractère purement formel de l'élément ſenſible qu'il prenait d'abord en conſidération. Ne ſ'appuyant, pour prouver l'exiſtence des corps, que ſur la manière imprévue et contrainte dont ſe produiſent en nous les ſenſations, il n'avait pas alors à ſe demander ce qui peut expliquer la confuſion dont ſouffre le contenu de certaines ſenſations; il ſuffiſait à Descartes que toutes fuſſent externes et explicables en droit par l'étendue de corps réellement exiſtants. Mais ce caractère externe de la ſenſation, même conſidéré préciſément et à part de ſon contenu, pouvait il ſ'expliquer ſans une union réelle de l'âme et du corps? Descartes le penſe d'autant moins qu'il conſidérait déjà la ſimple imagination comme inintelligible ſans une union de ce genre[1]. Ce qui eſt vrai c'eſt que dans de la penſée réellement diſtincte de l'étendue rien ne pénètrera jamais du dehors ſi ce dehors eſt de l'étendue, à moins que l'on n'admette une union réelle de l'âme et du corps par où le contact, quel qu'en ſoit la nature, pourra ſ'effectuer. C'eſt pourquoi Descartes, après être parti des ſenſations en général et ſans diſtinction de contenu, ſignale en paſſant la reſſemblance frappante de certaines ſenſations avec leurs objets, comme ſi c'était cette fois le contenu de la ſenſation qui venait garantir la réalité de ſon objet[2]. Or cette concordance unique de la ſenſation, de ſon objet et de l'idée, c'eſt à dire de la figure, de l'étendue et de l'idée de l'étendue, explique ſeulement comment une union réelle de l'âme et du corps, qui n'eût pas été une union ſubſtantielle, eût été choſe poſſible; mais avant d'en expliquer le contenu, il fallait en expliquer la préſence, et cette *paſſion* de l'âme, dont elle ſouffre ſouvent violence, ſuppoſait déjà l'union ſubſtantielle que Descartes allait prouver. De l'intruſion non conſentie des perceptions, fût ce même des percep-

[1] *Atque facile intelligo, ſi corpus aliquod exiſtat cui mens ſit ita conjuncta ut ad illud veluti inſpiciendum pro arbitrio ſe applicet, . . . Facile, inquam, intelligo imaginationem ita perfici poſſe, ſiquidem corpus exiſtat . . . . Medit. VI*[a], VII, 73, 10—12 et 20—23. —— [2] *Ipſam enim* (ſcil. *materiam*) *clare intelligimus tanquam rem a Deo et a nobis, ſive a mente noſtra, plane diverſam; ac etiam clare videre nobis videmur, ejus ideam a rebus extra nos poſitis, quibus omnino ſimilis eſt, advenire. Princ. philoſ.* II, 1, VIII, 41, 3—7.

tions de l'étendue, nous pouvons dire ce que Descartes dira de l'élément confus que certaines d'entre elles contiennent: *quod mens eſt conſcia non a ſe ſola proficiſci, nec ad ſe poſſe pertinere ex eo quod ſit res cogitans, ſed tantum ex eo quod alteri cuidam rei extenſæ ac mobili adjuncta ſit, quæ res humanum corpus appellatur*[1].

Spinoza l'eſt fort clairement rendu compte de l'embarras dont ſouffrait la preuve cartéſienne et, là encore, il a tenté de l'améliorer. La ſeule manière dont il ait cru poſſible de le faire fut de ſubordonner étroitement la deuxième partie à la première en rapportant à deux ordres de ſenſations différents la preuve de l'exiſtence du monde extérieur et la preuve de l'union de l'âme et du corps. Suppoſons en effet que nous introduiſions une claſſification entre nos différentes ſenſations; bien que, par la démonſtration qui précéde, elles aient toutes la ſubſtance étendue comme cauſe, elles ne ſeront cependant pas toutes de même nature. Certaines ſont affectives, comme la faim ou la ſoif; d'autres ne le ſont pas et repréſentent ſimplement des objets, comme lorsque je perçois un arbre. Il ſemble donc clair que mon âme ſoit étroitement unie à certaines parties de la matière, celles dont elle ſouffre, et non aux autres, dont elle ne ſouffre pas; ce qu'il fallait démontrer: *Porro inter noſtras ſenſationes, quæ in nobis (ut jam demonſtravimus) a ſubſtantia extenſa produci debent, magnam differentiam obſervamus, nempe ubi dico, me ſentire ſeu videre arborem, ſeu ubi dico, me ſitire, dolere, etc. Hujus autem differentiæ cauſam clare video me non poſſe percipere, niſi prius intelligam, me uni parti materiæ arcte eſſe unitum, et aliis non item. Quod cum clare et diſtincte intelligam, nec ullo alio modo a me percipi poſſit: verum eſt . . . me uni materiæ parti unitum eſſe. Quod erat ſecundum. Demonſtravimus igitur Q. E. D.*[2].

La rédaction de la preuve propoſée par Spinoza eſt certainement plus heureuſe que celles de Descartes, ſurtout que la rédaction des *Principes*, mais, ici encore, elle diſſimule la difficulté plutôt qu'elle n'y remédie. La deuxième claſſe de ſenſations indiquée par Spinoza correſpond bien au texte des *Principia* et aux intentions de Descar-

[1] *Princ. philoſ.*, II, 2; VIII, 41, 18—23. —— [2] *Princ. philoſ. carteſ.*, I, 21, t. IV, p. 142.

tes: *dolores aliosque ſenſus* ... (II, 2), mais la deuxième claſſe de ſenſations pouvait auſſi bien prouver l'exiſtence du monde extérieur que la première, et la première pouvait auſſi bien prouver l'union ſubſtantielle de l'âme et du corps que la ſeconde, puisque les unes et les autres ne ſauraient ſ'expliquer ſans faire appel à l'union réelle de l'âme avec un corps réellement exiſtant. Bien mieux, la deuxième claſſe de ſenſations comprend en fait, dans la penſée de Descartes, la perception d'un arbre, que Spinoza range dans la première. Elle la comprend du moins dans la meſure où nous percevons de cet arbre autre choſe que ſa figure et le lieu qu'elle occupe, puisque les ſenſations de couleur, de lumière et de ſon ne dépendent pas moins que la douleur de l'union ſubſtantielle de l'âme et du corps. En voulant articuler les deux moments de la preuve plus fortement que n'avait fait Descartes dans les *Principes*[1] Spinoza tend peut-être le texte qu'il interprète au delà de ce que ce texte était capable de ſupporter. Mais par là auſſi, il met remarquablement en évidence l'idéal linéaire auquel aspirait la philoſophie de Descartes et que ſa complexité même l'avait empêchée de réaliſer: une penſée qui réuſſit à ſortir d'elle-même ſans faire intervenir d'autre donné que celui de la penſée. Les éléments eſſentiels de l'argumentation, mis en évidence par l'analyſe de Spinoza, ſont donc les ſuivants: 1° le principe de cauſalité, conſidéré comme axiome, et employé ſous les deux formules connues: rien de ce qui exiſte n'a le néant pour cauſe; tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans une choſe eſt déjà contenu, formellement ou éminemment, dans la cauſe de cette choſe; 2° la garantie de l'évidence par la véracité divine; 3° la préſence de la ſenſation dans la penſée et du caractère paſſif qui la caractériſe; 4° l'idée que l'étendue géométrique eſt la ſeule cauſe néceſſaire et ſuffiſante de ces ſen-

[1] Dans les *Meditations*, les deux moments ſont nettement articulés (*Medit. VI*; VII, 81, 1—14, et *Præterea etiam docear* ..., *ibid.*, 15—27); mais ils le ſont moins dans les *Principia*, II, 2: *Eadem ratione, menti noſtræ* .... VIII, 41, 14—23. Descartes n'a jamais dit expreſſément, comme Spinoza, que la preuve de l'exiſtence du monde extérieur précède celle de l'union de l'âme et du corps, et c'eſt ſans doute parce qu'il a ſenti qu'il ne pouvait pas réellement diſtinguer.

ſations; 5° l'affirmation garantie par Dieu, que cette cauſe de la ſenſation exiſte; 6° l'explication de ce qu'il y a de confus dans la ſenſation par une union ſubſtantielle entre l'âme et le corps déjà démontré exiſtant. Que malgré l'effort de Spinoza pour faire porter la preuve ſur l'idée claire de l'étendue, il y ſoit reſté bien des difficultés, et qu'elle en ait pu ſouffrir, c'eſt ce que nous avons montré en indiquant par quel retournement imprévu la diſtinction réelle de l'âme et du corps ſe fondait chez Descartes ſur leur union ſubſtantielle même en ſuppoſant la ſenſation dont cette union eſt la condition néceſſaire. Paradoxe avons-nous écrit ailleurs pour qualifier cette ſituation, et paradoxe aſſez violent, pouvons nous ajouter aujourd'hui, pour qu'un Spinoza ait ſu tirer la concluſion qu'il comportait: *Sed ille Mentem a Corpore adeo diſtinctam conceperat, ut nec hujus unionis, nec ipſius Mentis ullam ſingularem cauſam aſſignare potuerit, ſed neceſſe ipſi fuerit, ad cauſam totius Univerſi, hoc eſt ad Deum recurrere*[1]. Spinoza ſait déſormais que le philoſophe doit prendre ſon point de départ où Descartes avait trouvé ſon point d'arrivée, et c'eſt en toute vérité qu'il a pu dire la parole que Tſchirnhaus a rapportée: *la ſcolaſtique commence par les choſes; Descartes commence par la penſée; moi, je commence par Dieu.*

[1] *Ethica*, pars V., Præfatio, t. I, p. I 247. Cf. L. Bruñſchvicg, op. cit., p. 256—258.

SPINOZA'S DOCTRINE OF THE FREEDOM OF SPEECH

BY FRANK THILLY / CORNELL UNIVERSITY, ITHACA, NEW YORK.

It is worthy of note that only one of Spinoza's books, his expoſition of the Carteſian philoſophy, appeared under his own name during his life-time (1663), and that he communicated his philoſophical ideas to but a ſmall group of faithful friends. The *Tractatus theologico-politicus*, an eſſay in higher criticiſm and political theory, was publiſhed anonymously, bearing the imprimatur of a fictitious publiſher and place of publication, in 1670, while the reſt of his works, including his magnum opus on *Ethics*, did not ſee the light of day until after he himſelf had cloſed his eyes in death. He had every reaſon to be circumſpect, for he knew to what limits religious intolerance could go even in Holland, the refuge of ſo many perſecuted thinkers: his own people had caſt him out with the curſe; and Chriſtians did not look with favor upon the *Judaeus ἀποσυνάγωγος ob opinionum monſtra*. It is no wonder that he had no deſire to court further martyrdom, and that he choſe to continue in his humble occupation of grinding lenſes rather than accept the chair in the Univerſity of Heidelberg which was offered to him in 1673 with the aſſurance: *You will enjoy the fulleſt freedom in your philoſophical teaching ſince the Prince is convinced that you will not abuſe it to diſturb the publicly eſtabliſhed religion*[1]. No one will blame the quiet ſcholar for declining a poſt in which the *furor theologicus* would doubtleſs have overwhelmed him; he knew the dangers threatening him in ſuch an office. *In the firſt place*, he ſaid in his reply to the invitation, *I ſee that I ſhall not be able to promote philoſophical reſearch if I am to devote myſelf to the inſtruction of the youth; moreover, I do not know the limits within which this freedom to philoſophize muſt be confined in order not to diſturb the publicly accepted religion.*

[1] Spinoza's Correſpondence, Fabricius to Spinoza, *Letter* LIII (Van Vloten's Edition, XLVII).

Quarrels in this field do not arise so much from overzealous religious feeling as from the manifold passions and the spirit of contradiction which leads us to distort and condemn everything, even though it has been rightly stated. I have already experienced this, even in the secluded life which I lead, and I should have to fear these things still more after my elevation to such a post of honor[1]. It requires little imagination to guess what would have happened to this upright man if he had accepted the call of even so liberal a prince as the Elector Palatine; we have but to remember how his name was execrated after his works and their authorship became known, and to reflect upon the epitaph, written by Pastor Carolus Tuinman, which later disgraced his grave.

In view of his experiences we can appreciate Spinoza's profound interest in liberty; it is surely not without significance that the first great book which he gave to the world, the *Tractatus theologico-politicus*, was a plea for the freedom of thought[2]. The doctrine of intellectual and religious liberty plays a most important role in his political theory; indeed it may be said that his faith in reason and in its free exercise prevents him from drawing the logical consequences of the philosophy of power upon which his politics are based and even points the way to an ideal democracy. It is quite understandable why this philosophy and the entire naturalistic-realistic method of approach should have appealed to this pantheistic thinker, for whom *deus* and *natura* were one. Like Hobbes he was impressed by the objectivity of the mathematical-scientific method; like him also he sought to deduce political theory from *the very condition of human nature*, to treat the subject with the

[1] Ibid., *Letter* LIV (XLIV). Spinoza had already expressed his opinion of the prevailing tone of religious controversies, in the Preface to the *Tractatus Theologico-Politicus; I have often wondered that persons who pride themselves on professing the Christian religion, namely, love, joy, peace, temperance, and good will to all, should contend with each other so unfairly and display daily the bitterest hatred towards one another, so that their faith is more readily recognized by this rather than by those virtues.* —— [2] Under the title of this work he placed these words: *Continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate, et reipublicæ pace posse concedi; sed eandem nisi cum pace reipublicæ, ipsaque pietate tolli non posse.*

ſame freedom as is employed in mathematics. *I have taken the utmoſt care*, he ſays, *not to ridicule, not to deplore, nor even to execrate human actions but to underſtand them; I have therefore viewed human paſſions, ſuch as love, hatred, anger, envy, the love of fame, pity, and the other perturbations of the ſoul, not as defects of human nature, but as properties which belong to it juſt as heat, cold, tempeſt, thunder, and the like belong to the nature of the atmoſphere, — properties, however unpleaſant they may be, are nevertheleſs neceſſary and have definite cauſes by means of which we endeavor to underſtand their nature; and the mind finds as much ſatisfaction in viewing them in the right way as it does in knowing the things which pleaſe the ſenſes*[1]. The philoſophers, ſays Spinoza, conſider men not as they are but as they would like them to be, ſo that they have generally written ſatire inſtead of ethics; their political theories have therefore never been practicable, but chimerical and utopian[2]. He is going to take men *as they are*, to ſtudy human emotions as ſo many facts of nature, — *as if they were lines, ſurfaces, and bodies*, — juſt as the biologiſt of today would ſtudy a herd of cattle, excluding all human ethical values.

It is not ſurpriſing that, under the ſpell of this poſitiviſtic method, Spinoza ſhould reach realiſtic concluſions which ſeem to contradict the idealiſtic *Lebensanſchauung* in which his ethics culminates. Whatever any individual (animal or human) does by the laws of its nature, he holds, it does by ſovereign right (*ſummo jure*), inasmuch as it acts as it is determined by nature to act and cannot do otherwiſe. It is the ſupreme law and therefore the ſovereign right of every individual thing to endeavor to preſerve itſelf in its being, without regard to anything except itſelf, that is, to exiſt and act in accordance with its nature. The wiſe man has ſovereign right to live according to the dictates of reaſon, the ignorant and weak-minded to live by the laws of deſire. All men are no more bound to live according to the laws of a ſound mind than a cat is bound to live according to the laws of the lion's nature. The right and ordinance of nature prohibits nothing except what no

[1] *Tractatus politicus*, chap. I, 4. —— [2] Ibid., chap. I, 1.

one desires and no one can do; it does not prohibit strife, or hatred or anger or deceit, nor indeed anything at all to which desire prompts[1]. That is, in the state of nature, outside of a social order, every man has as much right as he has power[2]. By power, however, Spinoza does not mean only physical force, but capacity: a thing has as much power by nature as it has capacity, potentiality, — power to preserve itself in its being and to act. And one power or capacity may be greater than another: a man, for example, has greater capacity and therefore more power and right than an animal, a society more power and right than an individual. Moreover, he does not wish to use the word *right* in an ethical sense. *By the right and ordinance of nature*, he says, *I understand nothing other than the rules of the nature of every individual thing according to which we conceive every such thing as determined in its specific existence and action*[3]. *Fishes, for example, are determined to swim, and the big ones to devour the little ones; fishes therefore have a sovereign natural right to obtain possession of the water, and the big ones to devour the little ones*[4].

Spinoza seems here to offer us a full-fledged philosophy of might and to carry us to the Nietzschean heights, — *beyond good and evil*. One will wonder, if this is so, what justification can be found for the freedom of thought or indeed for any freedom whatsoever, — except in the case of the powerful. And he, apparently, frankly accepts this philosophy in one of his letters. *As to the Politics*, he writes, *the difference between me and Hobbes, concerning which you inquire, consists in this: I always preserve natural right intact, and I concede to the supreme authority in every State only so much right against the subjects as is commensurate with the excess of its power over the power of the individuals. This is what always happens in the state of nature*[5]. Indeed, the power-idea is rooted in the pantheistic metaphylics, as our philosopher himself points out: the

[1] *Tractatus theologico-politicus*, chap. XVI, pp. 175 ff., Latin edition, 1670. — [2] *Tractatus politicus*, chap. II. — [3] *Tractatus theologico-politicus*, chap. XVI, p. 175; *Tractatus politicus*, chap. II, 8, 14. — [4] *Tractatus theologico-politicus*, chap. XVI, p. 175. — [5] Correspondence, *Letter* L.

power whereby natural things exiſt and act can be no other than the eternal power of God himſelf. And ſince God has a right to everything, and the right of God is nothing but his power, it follows that every natural thing has as much right as it has power to exiſt and to operate[1]. And it is becauſe of this pantheiſtic conception that we are aſked to beware of reading our human purpoſes and values into God's univerſe: *for nature is not confined within the boundaries of the laws of the human mind, which aim only at the true benefit and preſervation of men, but by other infinite laws, which conſider the eternal order of nature as a whole, of which man is but a ſpeck*[2]. What our reaſon regards as evil is evil not with reſpect to the order and the laws of univerſal nature, but only with reſpect to the laws of *our* nature. We deſire everything to be arranged according to the needs of our reaſon.

Spinoza refuſes to condemn a world in which all things work together for the glory and perfection of the whole. Everything has the right to continue in its being and to realize its potencies if it can, becauſe in that caſe it has the whole univerſe behind it. But while refuſing to predicate evil of the divine all, the God intoxicated philoſopher does not heſitate to love it and to ſing its praiſes; in other words, he does not repudiate ethical values, but only anthropomorphic values. Nevertheleſs, if God expreſſes himſelf in all things, and everything has right as it has power, then God is in the earthquake, revealed in the *bellum omnium contra omnes* no leſs than in a rational ſocial order; and it is hard to underſtand why one ſhould be preferable to the other, — unleſs there is more power in the one than in the other. Well, this is juſt the poſition that Spinoza takes: there *is* more power in an organized rational ſociety than in the ſtate of nature; in the ſtate of nature there is no real power at all, it is a houſe divided againſt itſelf. There is real power only in reaſon.

Here it muſt be pointed out that there are two lines of thought

[1] *Tractatus politicus*, chap. II, 2, 3; *Tractatus theologico-politicus*, chap. XVI, p. 175. — [2] *Tractatus theologico-politicus*, chap. XVI, pp. 176—177; *Tractatus politicus*, chap. II, 8.

in our philoſopher's teaching, the one naturaliſtic, revealing the influence of the realiſtic method, the other idealiſtic, expreſſing the ſpirit of the perfectioniſtic ethics in which his ſyſtem culminates. The firſt conceives man as natural, man as actuated ſolely by utilitarian ſelf-intereſt: *conatus ſeſe conſervandi primum et unicum virtutis eſt fundamentum*[1]. Reaſon here is ſimply the tool of deſire, a means of gaining the baſal end, ſelf-preſervation. The ſecond line of thought points the way to freedom, to the deliverance of the natural man from the ſlavery of deſire; through reaſon, through the underſtanding of the univerſe as a rational order, in which every thing is a member of a complete and perfect whole, man can become maſter of himſelf, realize his true ſelf, his higher ſelf, in the knowledge and the love of God. Through reaſon the will to live, the will to power, may be ſpiritualized, a new ſelf born, a ſelf that finds its final deſtiny in complete ſurrender to God. Man is not only a part of nature; by virtue of his reaſon he is alſo a part of God: in him the divine *νοῦς* may reveal itſelf, and the knowledge and love of God become the paramount power. And the power of truth and juſtice and charity is ſtronger than *human nature* with its natural deſires.

The queſtion ariſes whether theſe two conceptions are reconciliable. How can the natural man, who is prompted ſolely by ſelf-intereſt, be transformed into the ethical man? Evidently through adequate knowledge of God. If this is ſo, then man is not by nature the ſelf-ſeeking being he ſtarts out to be. Spinoza's thought is that if men were actuated merely by the blind will to live, and were without reaſon, there could be no rational ſocial order, no State; while if all were completely led by reaſon, there would be no need of a compelling State. For him there is no contradiction here becauſe he holds that the great maß of mankind are not poſſeſſed of ſufficient reaſon to accept the philoſopher's ideal and to follow the higher life; the moſt we can hope from them is a modicum of reaſon, enough to make their ſelfiſhneſs an enlightened ſelfiſhneſs, a ſelfiſhneſs that will not defeat its own ends. So far as the

[1] *Ethics*, Part. IV, Prop. 22, cor. Cf. ibid., Prop. 16, Prop. 18, ſchol., Prop. 20.

great maſs are concerned, he clings to his naturaliſtic text and fights ſhy of all idealiſtic entanglements. Reaſon teaches even the ordinary man that peace is better, more uſeful than war: that only in a peaceful ſociety can man realize even the deſire to preſerve his life. In any caſe, it is only becauſe man has reaſon that a State is poſſible. The ſtate of nature, the State-leſs ſociety, is a ſociety without reaſon: one in which there would be no morality, no law, no juſtice, no authority; one in which might alone would be right; juſt as there is no law or juſtice in the brute world. We do not apply moral predicates to animal behaviour. *The ſtatus naturalis*, ſays Spinoza, *ſhould therefore be carefully diſtinguiſhed from the ſtatus religionis, and muſt be conceived as without religion, and law, and conſequently without ſin and wrongdoing, — as we have juſt pictured it, and confirmed our view by the authority of Saint Paul*[1].

It muſt not be forgotten that the ſtate of nature is not ſomething to be deſired but ſomething to be ſhunned, that outſide of the State man would ſink into worſe than barbariſm. Under the ſway of nature there is no ſin, but neither is there any virtue. Reaſon alone can lift the human animal out of the ſtate of nature, in which, to uſe the language of Hobbes, the life of man is *ſolitary, poor, naſty, and brutiſh*, an fit him for life in ſociety. Reaſon teaches man that nothing is more uſeful to man, that is, than rational man, man led by reaſon: *a ratione ducitur*. It is beſt for us, to live according to the laws and the certain dictates of our reaſon, which aim only at man's true benefit. Moreover, no one can live without fear and anxiety if everybody is allowed to do as he pleaſes, for that would mean living in the midſt enmity, hatred, anger, and deceit. Without mutual aid and without the cultivation of reaſon men would neceſſarily live moſt wretchedly. If, therefore, they are to have collectively the right to all things, which by nature belongs to each individual, they muſt agree to live together in order that they may live ſecurely and in the beſt poſſible way. And this right muſt no longer be determined by force and the deſire of each, but by the power and the will of the whole body. If deſire

[1] *Tractatus politicus*, chap. II, 18; *Tractatus theologico-politicus*, chap. XVI, p. 184.

were their only guide, they would not attain the end, — deſire ſeparates men while reaſon unites them, — they muſt firmly agree and contract with each other that they will allways act according to the rule of reaſon alone, that they will do unto others as they would have them do unto them, and defend the rights of their neighbors as their own[1].

In other words, reaſon demands the ſocial contract, — reaſon, however, in the ſenſe of prudence, intelligence in the ſervice of the will to live. For it is a univerſal law of human nature indeed an eternal truth and axiom, that every one will chooſe what he regards the greater of two goods, and the leſſer of two evils. The validity of a compact, then, depends ſolely upon its utility; when it ceaſes to be uſeful, it becomes null and void. It would be fooliſh to aſk a man to keep his word unleſs breach of contract reſulted in greater harm than good to him who violates it; a fact of particular importance in the eſtabliſhment of the State, every one would utterly deteſt deceit; contracts would be faithfully carried out with a view to the higheſt good, which is the preſervation of the commonwealth. All would cheriſh good faith as the chief bulwark of the State. But men are far from being guided by reaſon alone: the are moved by the deſire for pleaſure, by avarice, the love of glory, envy, hatred, and the like. And they have the right to act in accordance with theſe motives if they have the power[2].

The problem, therefore, is, How can a ſociety be formed without violation of natural right. This, Spinoza thinks, is poſſible only if each individual transfers all of his power to ſociety; for only in that caſe will the latter retain the ſole and ſupreme right of nature over all things, that is, abſolute ſovereignty, which everybody will be called upon to obey either freely or from fear of the extreme puniſhment. Such a ſociety is called a democracy: it is defined as a general aſſociation of men, who as partners have the ſovereign right over everything, according to the meaſure of their united power. It is bound by no law; all owe

[1] *Tractatus theologico-politicus*, chap. XVI, p. 177. —— [2] Ibid., pp. 177—179.

it obedience in all things, for all were obliged to agree to this either tacitly or openly when they transferred their entire power of ſelf-defenſe, that is, all their rights to it. Indeed, they could not have retained any rights for themſelves without dividing and deſtroying the ſovereignty of the State; hence they have made themſelves ſubject to the arbitrary will of the ſupreme power, and are compelled to obey its commands, however abſurd theſe may be, — for reaſon demands that we chooſe the leſſer of two evils[1].

The realiſtic note is ſharply ſounded in the preceding expoſition of Spinoza's philoſophy of the State, as it is preſented in the ſixteenth chapter of the *Tractatus theologico-politicus*. It is an anſwer to the queſtion, What *raiſon d'être* can the natural man, the ſelf-ſeeking man, — *men as they are*, — find for the State, what are the advantages to him of relinquiſhing the right and freedom to do as he pleaſes and ſubmitting to the yoke of the law? The anſwer is that by centering all the powers poſſeſſed by the individuals ſeparately, in the body politic, men will have more power and right, greater ſecurity and certainty of life, than in the ſtate of nature, which needs muſt be a ſtate of never-ending ſtrife. In the democratic State egoiſm will find protection againſt egoiſm; by ſubjecting itſelf to the compulſion of law it will come nearer to gaining its ends than in an anarchic ſociety. It has the choice only between a limited freedom and the jungle. Nevertheleſs, this may ſeem a heavy price to pay for protection: for with the duty of defenſe the State acquires the power of ordering our lives. There is, as it were, a State-Mind, Spinoza declares, by which all muſt be guided, and the ſupreme authority has the right to decree what is good and evil, juſt and unjuſt, pious and impious[2]. But, he thinks, this danger of abſolute ſubmiſſion to the government and will of another may be faced by every one with a light heart, becauſe, after all, the ſovereign powers poſſeſs this right to impoſe

[1] Ibid., pp. 179—180. —— [2] Ibid., Preface; *Tractatus politicus*, chap. IV, 1. See alſo chap. III, 7: *For the right of the State is determined by the power of the multitude, which is led by one mind, as it were: this unity of minds, however, is conceivable only if the State aims chiefly at what common-ſenſe teaches to be uſeful to all men.*

their will only ſo long as they have the ſupreme power. When they loſe that, they at once forfeit the right to command in all things, and it falls to him or to thoſe who have acquired it and are able to retain it[1]. Right goes with power. The ſupreme authorities muſt, in their own intereſt and in order to retain their dominion, conſult the public good and govern in accordance with the dictates of reaſon. And, irrational action is leſs to be feared in a democracy, for it lies in the very nature and purpoſe of a democracy to avoid fooliſh deſires and to keep men within the bounds of reaſon, that they may live in peace and concord; with the deſtruction of this foundation the whole ſtructure will fall to ruin. All this does not mean that we are turning ſubjects into ſlaves, who only obey orders while the free man acts as he pleaſes. No, ſays Spinoza, the real ſlave is the man who is carried away by his pleaſures, while he alone is free who with free conſent (*integro animo*) follows the guidance of reaſon alone[2].

In actual practice, evidently, the power of the State is determined by its rational exerciſe of that power; the irrational uſe, or misuſe, of power ends in the loſs of it. Spinoza alſo concludes that the more rational a State is, the more it is governed by reaſon, the more powerful it will be. *Juſt as man is moſt ſovereign, moſt powerful*, he ſays, *when he allows himſelf to be led by reaſon, ſo the State has moſt power or ſovereignty when it is baſed upon reaſon and guided by reaſon*[3]. He further qualifies his doctrine of the abſolute right or ſovereignty of the State, ſubordinating it to the law or rule of reaſon. *To ſay that a thing is done by right*, he maintains, *is not the ſame as ſaying that it is done in the beſt way*. It is one thing to till a field by right, another to till it in the beſt poſſible manner; one thing to rule by right and to adminiſter the affairs of a commonwealth by right, another to rule and adminiſter it in the beſt way. And to rule in the beſt way is to rule according to the dic-

[1] *Tractatus theologico-politicus*, chap. XVI, p. 180. —— [2] Ibid. p. 180. See alſo a later note of Spinoza: *The more, therefore, man is led by reaſon, that is, the freer he is, the more ſteadfaſtly will he preſerve the rights of the State and carry out the decrees of the ſupreme power of which he is a ſubject.* —— [3] *Tractatus politicus*, chap. V, 1.

tates of reaſon, and to rule according to the dictates of reaſon is to be moſt powerful. *Hence*, he goes on to ſay, *that State is the beſt in which men live in concord and in which its right is preſerved inviolate. For it is certain that upriſings, wars, contempt or breach of law are due not ſo much to the wickedneſs of the ſubjects as to the bad conditions of the political ſtructure. For citizens of a State are not born but made. Beſides, men's paſſions are everywhere the ſame . . . . A civil State that has not removed the cauſes of ſedition, in which war is a conſtant menace, and the laws frequently broken, does not differ much from the ſtate of nature, in which everybody lives as he pleaſes, with great peril to his life. In the ſame way, the virtue of the ſubjects and their obedience to law muſt be chiefly imputed to the virtue and the perfect right of the State*[1].

It is plain that although Spinoza ſtrongly emphaſizes the doctrine of political ſovereignty *in theory*, and finds it not infrequently applied in practice, he limits it and brings it under the rule of reaſon. Indeed, he admits that in many reſpects it muſt remain a mere theory. For, after all, he declares, no one will ever be able to transfer his power and conſequently his right to another ſo completely as to ceaſe to be a man, nor will there ever be a power ſo ſovereign that it can do everything it pleaſes. It would be vain to command a ſubject to hate a man who has done him a kindneſs, to love one who has harmed him, not to reſent an inſult, not to wiſh to be free from fear, and many other things of this kind which follow neceſſarily from the laws of human nature. It muſt be granted that every man reſerves to himſelf a large part of his right, which therefore depends on no one's deciſion but his own[2]. In other words, there are inalienable rights, rights which the rational

[1] Ibid., chap. V, 2, 3. —— [2] *Tractatus theologico-politicus*, chap. XVII, p. 187. Cf. Preface: *No one is bound by natural right to live according to another man's plan, but every one muſt defend his own freedom . . . Since no one can be ſo deprived of his power of ſelf-defenſe as to ceaſe to be a man, I conclude that no one can be deprived of his natural rights abſolutely, but that ſubjects retain ſome of theſe by natural right, as it were, which cannot be taken from them without great peril to the State, rights which are either tacitly conceded to them or obtained by open contract with thoſe who hold the power.*

human being cannot poſſibly ſurrender, — in ſpite of all ſocial compacts and theoretical State-ſovereignties!

The moſt important of theſe rights, indeed the one againſt which the ſovereign power ſtands helpleſs, is the right of free thought, which is nobly defended by our philoſopher in the laſt chapter of his *Tractatus theologico-politicus*, the chapter that bears the heading: *Oſtenditur, in Libera Republica unicuique et ſentire, quae velit, et quae ſentiat dicere licere. It is impoſſible*, he boldly aſſerts, *that a man's mind ſhould be abſolutely in the power of another. No one can transfer to another his natural right or his faculty of free reaſon and of pronouncing judgment upon any matters whatſoever; nor can he be compelled to do this.* Indeed, a government that ſeeks to control men's minds is tyrannical, and abuſes its ſovereignty. No ſovereign power will ever be able to prevent men from judging according to their lights and from being affected by certain feelings. There is as great a diverſity of brains as there is of palates[1]. It is true, theoretically, the ſupreme power has the right to regard as enemies all who do not think abſolutely as it does in all things. It has the right to rule in the moſt violent manner and to put citizens to death for the ſlighteſt cauſes; but no one will grant that this can be done without flying in the face of ſound reaſon. Yes, since ſuch things cannot be done without great danger to the whole State, we may even deny that the State has the abſolute power to do them, or the abſolute right; for the rights of the ſovereign are limited by his power[2]. Here again Spinoza's philoſophy of power capitulates to his idealiſm: the power of reaſon and juſtice proves to be mightier than the ſword. The State cannot prevent men from thinking, — thought is in its very eſſence free, — nor can it violate juſtice without loſing its power; and with its power it forfeits its right.

And yet it would be dangerous to concede unlimited freedom of thought and ſpeech. The queſtion therefore is: How far can and muſt ſuch freedom be allowed to every one, without injury to the peace of the State and its ſovereignty? The anſwer to this queſtion

[1] Ibid., chap. XX, pp. 225—226. —— [2] Ibid. 226.

follows from Spinoza's conception of the ultimate purpoſe of the State. *The purpoſe of the State*, he holds, *is not to dominate men, to reſtrain them by fear, and to bring them under bondage, but to free every one from fear ſo that he may live as ſecurely as poſſible, that is, retain his natural right to exiſt and to work without hurt to himſelf or others. It is not its purpoſe to make animals or machines of human beings, but to enable them to develop their minds and bodies in ſafety, to employ their own free reaſon, and to keep them from contending with one another in hatred, anger, and deceit, or from entertaining feelings of hoſtility towards one another. In fact, the true end of the State is liberty*[1]. This is an ideal of the democratic State not unlike that which the American revolution realized in the eighteenth century; and the thought expreſſed in the following paſſage taken from the *Tractatus politicus* reveals a ſpirit of kinſhip with ſuch idealiſtic writers as Wilhelm von Humboldt and John Stuart Mill: *When, then, we ſay, that State is the beſt in which men live in unity, I mean not merely a human life conſiſting in the circulation of the blood and other functions common to all animals, but a human life the chief characteriſtic of which is reaſon, the true virtue and life of the mind*[2]. Nevertheleſs, Spinoza holds, it would be impoſſible to preſerve peace unleſs the individual abdicated the right of acting ſolely upon his own judgment. But, he points out, he abdicates only the right of *acting* in accordance with his convictions, not the right of exerciſing his reaſon and judgment. He may even ſpeak againſt the decree of the authorities provided he ſimply confines himſelf to ſpeaking and teaching, and defends his cauſe by argument alone. He muſt not have recourſe to trickery or anger or hatred or ſeek to introduce anything into the State on the authority of his own judgment. He may, for example, point out to the magiſtrates that a law is unreaſonable and ſhould be repealed; but he ſhould not ſtir up the people againſt them, accuſe them of un-

[1] Ibid., p. 226. In the *Tractatus politicus*, chap. V, 4, a State whoſe peace is the reſult of the inertia of its ſubjects, who are led like cattle, ſimply trained to be ſlaves, is called a deſert rather than State. —— [2] *Tractatus politicus*, chap. V, 5. See alſo the concluding paragraphs of the chapter.

fairneſs, become a mere agitator and rebel. Let him think, ſay, and teach what he will, and leave the buſineſs of law-making to the proper authorities, rendering obedience to them even though he may frequently be compelled to act contrary to what he thinks is good. He can do this without prejudice to juſtice and piety; indeed, he muſt do it if he wiſhes to prove himſelf a juſt and pious man. For juſtice is dependent entirely upon the decree of the ſupreme power; and no man can be juſt who does not live according to its accepted decrees. And it would be impious to act contrary to the laws of one's country, ſince the State would be deſtroyed if everybody were allowed to do this. Nor is it unreaſonable for a man to obey the law, for it was in obedience to reaſon that he transferred his right of private judgment to the ſovereign power[1].

Spinoza limits the right of the freedom of ſpeech by the principle of the welfare of the State. The ſame principle ſerves as the criterion for discovering what opinions are ſeditious. Certain opinions are ſeditious on account of the actions which they involve: they are opinions the acceptance of which nullifies the ſocial contract by which every individual renounced the right to act according to his own free will. For example, a perſon who maintains that the ſupreme power is not ſovereign, or that no one is obliged to keep his promiſes, or that everybody may live as he chooſes, is guilty of ſedition, for ſuch a perſon breaks his promiſe openly or tacitly given to the ſupreme power. Spinoza does not deny that there are ſome opinions which, while ſeemingly concerned only with truth or falſehood as ſuch, are yet propoſed and promulgated with evil intent. But, after all, he holds, a man's loyalty to the State, like his loyalty to God, can be judged only by his works, — by charity to his neighbors; conſequently, the beſt State will grant to the individual the freedom to philoſophize as well as the freedom of religious belief. It is true, inconveniences will occaſionally ariſe from ſuch liberty; but what has ever been ſo wiſely contrived as to reſult in no inconvenience? He who deſires to regulate everything by law is more apt to ſtir up vices than to correct them. Many

[1] *Tractatus theologico-politicus*, pp. 227 f.

evils ſpring from luxury, envy, avarice, drunkenneſs, and the like, but ſuch things cannot be prevented by laws: they muſt be endured, vices though they be[1]. How much more, then, ſhould freedom of judgment be permitted, which is certainly a virtue and cannot be cruſhed. Whatever harm may follow in its train can eaſily be checked by the authority of the magiſtrates. Spinoza inſiſts that this freedom is particularly needed for the promotion of the liberal arts and the ſciences, ſince theſe can be cultivated with happy reſults only by men of free and untrammeled judgment. The inevitable reſult of the ſuppreſſion of ſuch freedom would be that men would daily be thinking one thing and ſaying another; good faith, ſo eſſential in a State, would be deſtroyed; flattery and perfidy would be foſtered, bringing with them deceitfulneſs and the corruption of all good works. It is impoſſible to compel men to ſpeak by the book; indeed, the more the authorities ſeek to curtail the freedom of ſpeech, the more obſtinately will men reſiſt. Not indeed the avaricious, the ſycophants, the weak in ſpirit, who find their higheſt welfare in gloating over their money-bags and filling their ſtomachs; but thoſe whom good education, uprightneſs of character, and virtue have made more free. And, finally, think of the many ſchiſms which have ariſen in the Church from the efforts of the magiſtrates to ſettle ſcholaſtic controverſies by law! Would it not be better to curb the anger and the fury of the crowd rather than to make uſeleſs laws, laws which can be broken only by men who love virtue and the liberal arts, and which reduce the State to ſuch ſtraits that it is unable to harbor frank and honeſt minds? What greater evil can be imagined for a State than ſending honorable men into exile, like criminals, juſt becauſe they are of different mind and cannot conceal their thoughts? For ſuch men it is glorious to die for a good cauſe and for liberty. Freedom of judgment muſt be allowed, and men muſt be ſo governed that they can dwell together in harmony, however diverſe and contradictory the views may be which they openly profeſs. For in a democracy (which comes neareſt to the ſtate of nature) every one has entered into a

[1] Ibid., pp. 228f.

compact to act in accordance with the common decrees, but not to ſubmit his judgment and reaſon to them[1].

Hobbes and Spinoza ſtart out from the ſame realiſtic premiſes. The juſtification of the State lies in its ability to ſecure peace and order and to make it poſſible for men to live without fear. In order to realize this end and to prevent the return of the ſtate of nature, in which no one can enjoy his *natural* rights, the State muſt be ſovereign, poſſeſs abſolute power. Hobbes, who had witneſſed the baneful conſequences of religious controverſy in his native land and had been compelled to live in exile while bloody revolution was raging at home, ſaw in peace and ſafety the conſummation devoutly to be wiſhed, and regarded freedom of ſpeech as the ſureſt means of deſtroying the commonwealth. Peace, he thought, could not be too dearly bought at the ſacrifice of the private religious conſcience: religion ſhould be preſcribed by the State like a medicine and forced upon the ſubjects *pro bono publico*. Spinoza, on the other hand, who had ſuffered from religious intolerance all his life long, was not willing to fetter the human mind, becauſe he was convinced that free thought could not be cruſhed, that without liberty of thought and ſpeech there could be no ſpiritual progreſs, and that the coercion of the mind would ultimately lead to the disruption of ſociety. To be ſure, he clings tenaciouſly to the realiſtic formula: the State is not bound by any ethical reaſons to promote freedom and progreſs; in theory it has the right, if it has the power, to ſuppreſs them. But he aſſerts that as a matter of fact it has *not* the power, and therefore not the right, that a State which attempts to cruſh free thought will fall, and that a State which cannot govern loſes its reaſon for exiſtence. It was reaſonable for individuals to transfer all their powers to the commonwealth, to inveſt it with abſolute ſovereignty; otherwiſe there could be no peace or ſecurity for any one of them. Neither, however, can there be peace and ſecurity without freedom of thought, ſince men will rebel againſt coercion; and it will be reaſonable for them to rebel, becauſe the ſole juſtification of the State

[1] Ibid., 229f.

lies in the ſecurity and opportunity it affords its citizens to live and to exerciſe their powers.

It is important to note that although the vocabulary remains unchanged in Spinoza's realiſtic politics of power, the meaning of the formula undergoes a decided change. The State muſt be ſovereign, its power cannot be circumſcribed by law or morals: in this ſenſe might makes right. And yet power without reaſon, irrational power, is not power at all, but weakneſs, — it leads to chaos and defeats itſelf. In this ſenſe right makes might. There is an irreſiſtible power in reaſon, even though it be merely the utilitarian prudence of the ſelfiſh natural man, whoſe ſole aim is the preſervation of his individual life: it makes a ſocial order poſſible. But reaſon, for Spinoza, is not merely a tool in the ſervice of the ſelfiſh will to live: by it man may enter into the perfect life. In order that man may realize ſupreme bleſſedneſs, he muſt know the truth, he muſt reach a knowledge of God or Nature, the ſource and ſpirit, the immanent cauſe, of all knowing and being and action, the univerſal power that reveals itſelf in him and in all creation. Such knowledge is eſſential to the control of our paſſions and the achievement of our manhood: the truth will ſet us free from the ſlavery of deſire and enable us to live the life of free men. In order to know, however, men muſt think, and they cannot know the truth unleſs they are left free to think. Indeed, thinking *is* freedom, as Spinoza ſays; man is free only in thinking; only through reaſon can he ſubdue his paſſions and become a free member of a true ſocial order. Without freedom to philoſophize there can be neither public peace nor piety. *Therefore,* he concludes, *the freedom of his own judgment ſhould be left to every one, and the power to interpret the foundations of the faith according to his lights. And the ſoundneſs of his faith ſhould be judged ſolely by its fruits; for in this way all may obey God with a free and honeſt heart, and juſtice and charity only will have worth among all*[1].

We have already ſpoken of the apparent inconſiſtency between Spinoza's naturaliſtic conception of man, the conception of the ſelfiſh man, whoſe ſole motive is the deſire of ſelf-preſervation, and

[1] Ibid., Preface.

his ideal of the ethical man, who ſeeks bleſſedneſs in the knowledge and love of God. It is a contradiction which the philoſopher finds in life itſelf: there is a gulf between the *ſapientes* and the *ignari*. *It is far from true*, he ſays, *that all can be eaſily governed by reaſon alone, for every one is ſeduced by pleaſure, and the mind is ſo often preoccupied with avarice, ambition, envy, anger, and the like, that no place is left in it for reaſon*[1]. *We have ſhown, beſides, that reaſon can do much to reſtrain and moderate the paſſions, but we have likewiſe ſeen how very difficult the road is which reaſon itſelf points out, ſo that thoſe who cheriſh the belief that the multitude or men buſy with the affairs of State could be induced to live according to the dictates of reaſon alone, are dreaming of the golden age of the poets or of fairyland*[2]. Our philoſopher ſpeaks peſſimiſtically of the *tenuitas et impotens animus* of the common people, of the *vulgus varius et inconſtans*, of the *plebs* that is incapable of underſtanding ſublime things[3]. Not all men follow the guidance of reaſon; the great maſs is determined by paſſion and deſire. The State is needed to curb the paſſions of the multitude, to keep unreaſon within due bounds; if all men were wiſe, there would be no need of the State and laws. It is true, Spinoza ſtates that nothing is more uſeful to man than man, and *hominem homini deum eſſe*, but the *homo* he has in mind is *homo qui ratione ducitur*, the wiſe man who is governed by ethical ideals. Such a man can reach perfection only in the peaceful State. The good man's aim is to ſave his ſoul; ſociety is for him only the environment in which to work out his own ſalvation. Social life has value for the ſage only in ſo far as it ſerves as a means to the end of human perfection. Man is not by nature a ſocial animal, as Ariſtotle and Grotius taught; he is not intereſted in ſociety for its own ſake, nor is he in duty bound to devote himſelf to the ſervice of mankind. But in ſtriving for perfection the good man does not come into conflict with his fellows; indeed, the love of the good

[1] Ibid., chap. XVI, p. 178. —— [2] *Tractatus politicus*, chap. I, 5; alſo *Ethics*, Part. V, Prop. 42, ſchol. —— [3] *Ethics*, Part IV, Prop. 58, ſchol.; Part V, 41, ſchol; *Letter* XIX (XXXII). *Tractatus theologico-politicus*, chap. XIII, p. 158: *The true knowledge of God is not ſomething commanded but a divine gift.*

unites men. The final aim and juſtification of the State is to make it poſſible for individuals to realize their potencies: it is the ſoil in which both the common man and the man who is capable of graſping ſublime things can thrive and develop his capacities. And *nothing is ſafer for the commonwealth*, Spinoza concludes at the end of his great plea for the liberty of thought and ſpeech, *than that piety and religion be compriſed ſolely in the exerciſe of charity and juſtice, and that the rights of the ſovereign powers, in ſacred as well as in ſecular matters, apply to actions only, and that, for the reſt, every man ſhould think what he pleaſes and ſay what he thinks.* The ideal ſtate of exiſtence, however, would be one in which, — thus he deſcribes it in his *Ethics*, —*all men ſhould ſo agree in all things that the minds and bodies of all would form one mind and one body, as it were, and that all ſhould endeavor to preſerve their being as much as poſſible and all ſhould ſeek the common good of all. It follows from this that men who are led by reaſon, that is, men who ſeek their own good under the guidance of reaſon, deſire nothing for themſelves that they would not wiſh for the reſt of mankind, and that, therefore, they are juſt, faithful, and upright*[1]. Becauſe Spinoza did not believe that all men could be led by reaſon, he conſidered this ideal a poet's dream. Nevertheleſs, his democratic State is the only form of ſociety in which the elect may reach their goal.

Spinoza's moral philoſophy is a doctrine of ſelf-realization. He believes that men can realize their true being beſt in a democracy, in a ſocial order that leaves men free to achieve knowledge, free to think and to expreſs their thoughts; indeed, ſuch freedom *could not be withheld without danger to piety and the public peace:* without it men would be ſlaves, the State a deſert. But, whatever the form of the State, the natural rights and the caprice of the individual muſt be limited; for without reſtraint of paſſion and unreaſon an organized ſociety is impoſſible. Spinoza accepts the doctrine of ſovereignty; after all there muſt be a united abſolute power; but for him it lies in the people, who have joined their powers together for the common good. This power, however, muſt be guided by

[1] *Ethics*, Part IV, Prop. 18, ſchol.

reaſon, by truth and juſtice; it muſt be under the rule of right, otherwiſe it ſtands condemned. Unwilling to abandon the theory of political ſovereignty, he inſiſts that a State which violates reaſon and right has the right, if it has the power, to do ſo. It is, in theory, logically, under no legal or moral reſtraint. Yet he holds that no State would retain its power if it did this, and its right would disappear with its power. He does not juſtify rebellion becauſe that would be a violation of ſovereignty; but civil war will follow upon abuſe of power, and war is a return to the ſtate of nature. It would have been entirely in keeping with the ſpirit of his thought, if Spinoza had frankly included in the contract the proviſion that the State is bound to realize its purpoſe, the welfare of its citizens, and that a government which proves untrue to the ideal has no ſtanding before the bar of reaſon and juſtice. For in ſpite of his theoretical inſiſtence upon the doctrine of political ſovereignty, human reaſon and human values claim their right in his philoſophy: his idealiſm triumphs over his realiſm; there is a power in ideas and ideals which no government can reſiſt. Truth is mighty and will prevail! The power of tyranny breaks againſt the wall of reaſon; there is a ſtrength in right againſt which might is powerleſs. The State is ſtrong only when it clothes itſelf in the armor of truth and juſtice. That is the real kernel of Spinoza's political teaching. And truth and juſtice cannot be realized without liberty of thought and ſpeech.

SPINOZAS KORTE VERHANDELING VAN GOD, DE MENSCH EN DESZELFS WELSTAND

von STAN. DUNIN BORKOWSKI / BRESLAU.

I. Entdeckung und Entſtehung der Korte Verhandeling.

Im Exemplar der holländiſchen Lebensbeſchreibung Spinozas von Colerus, welches Eduard Boehmer in Amſterdam erworben und der Univerſitätsbibliothek in Halle a. S. überlaſſen hat[1], findet ſich unter den vom Amſterdamer Stadtchirurgen Johannes Monnikhoff († 1787) herrührenden handſchriftlichen Bemerkungen auch die wichtige Nachricht, daß einige Freunde der Philoſophie eine noch ungedruckte Abhandlung Spinozas beſitzen; ſie behandle denſelben Stoff wie das Hauptwerk, die *Ethik*, ſei aber nicht in geometriſche Form gegoſſen; auch gehöre ſie offenbar zu des Verfaſſers früheſten Erzeugniſſen und biete ob ihrer ungezwungenen Art dem Verſtändnis weniger Schwierigkeiten als die *Ethik*.

Monnikhoffs fleißige Hand hatte auch einen Grundriß jener Abhandlung abgeſchrieben.

Als Boehmer der gelehrten Welt dieſe Neuigkeiten mitteilte, erinnerte man ſich an ähnliche Nachrichten einiger Bücherkenner des 18. Jahrhunderts und an geheimnisvolle Andeutungen, welche man ſeiner Zeit in Murrs' Spinoziſtiſcher Sammelmappe (1802) geleſen hatte. Bekannt iſt die Entdeckung von zwei Handſchriften der verſchollenen Abhandlung durch den Amſterdamer Buchhändler Frederik Muller.

Die Geſchichte der neu gefundenen Schrift gewann an Verſtändlichkeit, als Freudenthal nach einer Handſchrift der Breslauer Stadtbibliothek intereſſante Seiten aus der Stolle-Hallmannſchen Reiſebeſchreibung herausgab. Hier wird erzählt, wie der junge Amſterdamer Buchhändler Rieuwertsz den beiden deutſchen Reiſenden eine Handſchrift jener Abhandlung gezeigt habe mit der Bemerkung, ſein Vater, Spinozas Verleger, habe das Büchlein in

[1] Die Belege und weiteren Ausführungen ſind im dritten Abſchnitte *Einzelheiten* zuſammengeſtellt. Vgl. hierzu *Einzelheiten*, Nr. 1.

holländiſcher Sprache nach dem Manuskript des Philoſophen ſelbſt abgeſchrieben und bei ſich aufbewahrt.

Allerdings ſchließt dieſe Nachricht eine neue Schwierigkeit in ſich; ſcheint ſie doch auf eine Urſchrift in holländiſcher Sprache hinzuweiſen, während unſere Abhandlung ſich als Überſetzung aus einer lateiniſchen Vorlage einführt. Das lateiniſche Original hat übrigens nie jemand geſehen.

Der erſte Herausgeber, van Vloten, hatte leider die beiden Handſchriften nicht kritiſch genug behandelt und ſich zumeiſt an die ſchlechtere gehalten; auch die beigefügte lateiniſche Übertragung war mangelhaft. Alsbald lieferte der Altmeiſter Boehmer wertvolle Beiträge, und Schaarſchmidt beſorgte eine brauchbare, allerdings weder kritiſche, noch auch diplomatiſch genaue Ausgabe der älteren Handſchrift. Im gleichen Jahre 1869 gab er eine deutſche Überſetzung heraus. Aber erſt die zweite Verdeutſchung durch den feinfühligen Chriſtoph Sigwart ſtützte ſich auf eine befriedigende wiſſenſchaftliche Vergleichung der zwei Handſchriften, zumeiſt eine Arbeit van der Lindes.

Auch mit dieſer Leiſtung war indes die aufbauende und ſichtende Arbeit keineswegs abgeſchloſſen. Um ſo mehr iſt es zu bedauern, daß der Neudruck in der Haager Geſamtausgabe von Land und van Vloten keinen namhaften Fortſchritt bedeutet. Strenge Anforderungen werden nicht befriedigt, und wer Sigwarts Buch und die Handſchriften ſelbſt nicht zur Hand hat, kann ſich kein klares Urteil über das Verhältnis der beiden Manuskripte bilden.

Da füllte die neuholländiſche Ausgabe Willem Meijers aus dem Jahre 1899 die empfindliche Lücke aus; ſie muß zu Rate gezogen werden, wenn man ein abſchließendes Urteil über den äußeren Aufbau und die Satzfolge der Abhandlung abgeben will.

Die franzöſiſche Überſetzung P. Janets, *Dieu, l'homme et la béatitude* (Paris 1878) ſchließt ſich eng an Sigwarts Ausgabe an, diejenige Auerbachs (1871) an Schaarſchmidt. Selbſtändige Bedeutung hat Ch. Appuhns franzöſiſche Überſetzung; hier ſind auch die einleitende Notiz und die Anmerkungen von hohem Wert. Er erkannte ſicheren Blicks die trefflichen Eigenſchaften der neu-

holländiſchen Bearbeitung Meijers und wählte daraus mit feinſinnigem Verſtändnis Lesarten und Bemerkungen. Was er ſelbſt zum Text und zu den Einzelheiten der Anordnung bietet, iſt immer wohl überlegt und meiſt beachtenswert.

Dagegen enttäuſcht die engliſche Überſetzung Lydia Gillingham Robinſons recht unangenehm. Man leſe nur die ſchwierigen und dunklen Stellen, die von Freudenthal, W. Meijer und Appuhn beleuchtet und geklärt worden waren, bei der Überſetzerin nach, und man ſteckt alsbald in der gründlichſten alten Finſternis.

A. Wolfs engliſche Übertragung (1910) iſt auch vom textkritiſchen Standpunkt aus ausgezeichnet.

Gebhardts Überſetzung, Einleitung und Textkritik bedeutet einen großen Fortſchritt; die kritiſche Geſamtausgabe, die in Vorbereitung iſt, wird wohl abſchließend werden. Meine eigene, ſtark abweichende Textanordnung werde ich alsbald begründen.

Die Abhandlung war offenbar urſprünglich für einen kleinen Kreis von Schülern beſtimmt. Aber Spinoza mußte befürchten, daß ſich dieſer Kreis vorſchnell erweitere, und auch entferntere Bekannte zur Leſung der revolutionären Schrift ſich herandrängten, Leute, welche wenig mit ihm verkehrt hatten und ſeine Abſichten und Meinungen leicht mißverſtehen konnten. Auch mochte er damals ſchon mit der Wahrſcheinlichkeit rechnen, Amſterdam endgültig verlaſſen zu müſſen. Darum ahmte er das Beiſpiel berühmter Vorgänger nach und bewehrte den Schluß ſeiner Schrift mit einem Schutzwall von Verhaltungs- und Vorſichtsmaßregeln. Das Siegel *Caute* prägt ſich darin ab. Die Schüler ſollen auf ihrer Hut ſein bei Mitteilung ſeiner Lehren; ſie ſelbſt ſollen aufſtoßende Bedenken genau prüfen, bevor ſie des Meiſters Sätze für widerlegt halten.

Die Handſchrift befand ſich in den Händen mehrerer; war ſie doch, wie uns überliefert iſt, *diktiert* worden. Wie dieſes Diktat zu verſtehen iſt, werden wir gleich ſehen.

Zuerſt eine eigenartige Erinnerung. Es war im Jahre 1621. Jean Fontainier aus Montpellier[1], Proteſtant zuerſt, dann Katholik und Mönch, ſpäter, ſo heißt es, Türke und Jude, endlich vollkommener

[1] Über Fontainier, Strowski, *Pascal et ſon temps* I, 1909, 141.

Atheiſt, verſprach ſeinen Schülern eine wunderbare Philoſophie. Wonne und Luſt für den Leib, Reichtum obendrein, für die Seele beſtändigen Frieden und ſo köſtliche Glückſeligkeit, daß der begnadigte Genießer ſie um kein Gut umtauſchen würde. Anſchlagzettel in Paris verkündeten dieſe neue Wunderlehre. Und es ſammelten ſich Schüler um den Meiſter; ſie mußten ihm verſprechen, niemand das unſchätzbare Kleinod, das er ihnen anvertrauen werde, zu verraten. Sie ſaßen vor ihm geſammelt und ſchweigend. Er diktierte eben: *Mein Herz erzittert, die Feder entfällt meiner Hand.* Da umſtellen Schergen das Haus, Fontainier wird gefangen und verbrannt.

Es gibt in der Geſchichte Ähnlichkeiten, die wie Karrikaturen anmuten. Auch Spinoza ſitzt im Kreiſe ſeiner Schüler und diktiert die neue Philoſophie des Glücks. Er empfiehlt ihnen Vorſicht und Schweigſamkeit. Vor der Türe ſchaut er beunruhigt lauernde Feinde. Das Ouderkerker Bild iſt aber ruhig und ernſt, nicht wie anno 1621 marktſchreieriſch und aufdringlich.

Kehren wir zum *Kurzen Traktat* zurück. Die kleine Schrift, welche uns jetzt vorliegt, iſt, wie Freudenthal gut erwieſen hat, nach verſchiedenen Entwürfen von einem wenig geſchickten Verfaſſer zuſammengefügt worden; vielleicht wurde ſie auch — der Beweis ſcheint mir in dieſem Punkt nicht erbracht — von Abſchreibern höchſt willkürlich behandelt, durch Änderungen, Auslaſſungen, Zuſätze entſtellt. Sicher iſt nur, daß dieſe abſchreibenden Hände hie und da von einem etwas unzuverläſſigen philoſophiſchen Geſchmack gelenkt wurden. Das beweiſen die Abweichungen von A und B und die aus einer beſſeren Abſchrift gefloſſene Skizze.

Aus den Unterſuchungen Freudenthals[1] ſcheint ſich eine nicht unwichtige Folgerung zu ergeben. Spinozas Manuskript muß bereits in einem Zuſtand arger Verwirrung in die Hand des letzten Ordners gelangt ſein. Ein ſolches literariſches Wirrwarr war gewiß nicht geeignet, nach Wahrheit dürſtende Jünger in die neue Lehre einzuführen. Spinoza, der nichts mehr fürchtete, als mißverſtanden zu werden, konnte unmöglich ſeinen Schülern ſo unſelig durch-

[1] Vgl. hierzu unten *Einzelheiten*, Nr. 2.

einander geworfene lose Blätter zum ersten Studium einhändigen. Wie stand es also mit der Vorlage unserer Haupthandschrift A? Da zweifellos mehrere Diktate vorhanden waren, könnte vielleicht das Manuskript A aus einem dieser umlaufenden Kollegienhefte geflossen sein? Dagegen spricht offenbar die Art der Überlieferung. Unser Text scheint nach dem Tode des Philosophen wirklich aus *seinem* Nachlaß zusammengestellt worden zu sein. Wie sind diese Schwierigkeiten zu lösen?

Wir haben in einem früheren Werk nachzuweisen gesucht, daß sich im *Kurzen Traktat* deutliche Spuren verschiedener philosophischer Schichten im Entwicklungsgang Spinozas nachweisen lassen. Dieser Steinbruch kann sich doch kaum in einem diktierten Kollegienheft widerspiegeln. Die Sache mag also folgendermaßen liegen: Unser *Traktat* ist zum Teil ein Sammelheft philosophischer Notizen des jungen Denkers aus verschiedenen Perioden, zum Teil der Niederschlag mehrfach überarbeiteter Vorträge und philosophischer Unterhaltungen mit einigen Schülern. Ein gewisser Plan lag diesen Vorträgen zugrunde; aber in den Zirkeln kam man natürlich auf Früheres zurück und griff auch wohl vor. Der Meister hatte seine eigenen mehr oder weniger ausführlichen Notizen zur Hand. Gang und Ergebnis der Gespräche wurden von den Schülern schriftlich festgehalten. Einiges diktierte der Lehrer; daneben notierte man sich die in verschiedenen Fassungen vorgebrachten Beweise, schwache und schlechte neben erträglichen, solche des Meisters und solche der Hörer, Bemerkungen, Einwürfe, Zweifel, alles wurde kurz aufgezeichnet. Neben solchen losen Blättern hatte der spätere *Redakteur* auch Spinozas eigene Bemerkungen zu seiner Verfügung. Diese Bemerkungen, zum Teil erst in Rijnsburg um 1662 niedergeschrieben, enthielten neben einer Reihe alter Zettel und Notizen den eigentlichen, planmäßigen Grundriß der Vorlesungen und auch einige ausgearbeitete Abschnitte. So kommt es, daß der Kern der Lehre und die meisten Einzelheiten echt spinozistisch, wenn auch frühspinozistisch sind, und daß sich Gedankengang und Entwicklung in den allgemeinen Grundzügen wohl erkennen lassen. Durch willkürliche Auslassung aller Widersprüche und der sinn-

ſtörenden Verſtellungen und Einſchiebſel vermag man deshalb — Kuno Fiſcher, Camerer, Robinſon und Theodor Richter haben es bewieſen — ein ziemlich geordnetes Ganze herauszuſchälen. Ein Bruchſtück bleibt das Buch immerhin, und einige mitgeerbte Gliedmaßen werden wohl immer rätſelhaften Gebilden ähneln.

Durch ſeine an feinen Bemerkungen übervollen Unterſuchungen über den *Kurzen Traktat* glaubte Lewis Robinſon Freudenthals Auffaſſung vernichtet zu haben. Dieſe Angriffsſtellung iſt zu ſchroff. Gewiß muß man nach Robinſons umſichtigen Darlegungen manches, was Freudenthal der Nachläſſigkeit des letzten Schriftleiters oder den Entgleiſungen ſchläfriger Abſchreiber aufbürdete, dem Philoſophen ſelbſt oder den mitſchreibenden Schülern zuteilen. Vermeintliche Widerſprüche erſcheinen als echte Kinder des Grundgedankens, wie ihn Robinſon trefflich herausarbeitet. Die ungeſchickte Überſetzung übernimmt dazu öfter die Rolle, die man ſonſt den verworrenen Ordner ſpielen ließ. Aber es bleiben noch viele Schwächen, Unebenheiten, verſchobene Sätze und Anmerkungen, welche auf einen redigierenden Wirrkopf ſchließen laſſen. Wir werden nach der urſprünglichen Faſſung graben, ſobald wir erſt einige chronologiſche Fabeln auseinander gejagt haben.

Die Frage nach der Entſtehungszeit des *Traktats* hat die feinſten Köpfe zu den kühnſten Mutmaßungen verleitet. Ludwig Buſſe[1] und andere wollten ihn aus inneren Gründen nicht als Erſtlingswerk gelten laſſen. Die vom Philoſophen ſelbſt 1663 herausgegebene Carteſianiſche Prinzipienlehre in geometriſcher Form und ihr Anhang *Metaphyſiſcher Gedanken* ſollte als ältere Form des Spinoziſtiſchen Gedankens vor die Abfaſſung des *Traktats* fallen. Klare geſchichtliche Zeugniſſe entwurzeln rückſichtslos dieſe fein ausgearbeitete Anlage. Sie iſt allgemein aufgegeben. Damit iſt natürlich die Annahme vereinbar, daß einzelne Lehren der ſpäteren Schrift, welche Spinoza rein ſachlich vorträgt, ohne ſie ſelbſt zu vertreten, früher einmal, vor dem Diktat über Gott, den Menſchen und deſſen Glückſeligkeit, von ihm angenommen worden waren.

Dorniger iſt ein zweites Problem. Zwiſchen das zweite und dritte

[1] Vgl. hierzu unten *Einzelheiten*, Nr. 3.

Hauptſtück des erſten Teiles der *kurzen Abhandlung* ſchieben ſich ziemlich vorlaut zwei kleine Geſpräche ein. Auf die Dialogform hat ſich Spinoza ſonſt niemals eingelaſſen; hätte er ſich in dieſe literariſche Gattung eingelebt, ſo wäre ſie ihm allem Anſchein nach ſchön gelungen. Dieſer erſte Verſuch iſt ja ungelenk und jugendlich, es wogt aber darin friſches Leben, warmes Gefühl. Die Philoſophie iſt allerdings hilflos, ſie rät und behauptet, ohne zu beweiſen. Nun, es ſollte ja bloß ein Entwurf ſein.

Die Geſpräche handeln über Gott als die unendliche, innere Urſache aller Dinge, welche mit Gott zu einem Ganzen zuſammengefaßt werden.

Die Geſpräche fügen ſich in die Abhandlung ein, ſofern ſie das Vorhergehende, eine Erörterung über Gottes Daſein und Weſen, und das Nachfolgende, Gottes Verhältnis zur Welt, erklären und gegen Einwendungen ſchützen. Indes beweiſt ſchon ihre unvermittelte Einführung, das plötzliche Abbrechen, die weſentlich verſchiedene Darſtellungsweiſe und das Hinübergreifen in Gedankengänge, welche erſt nachträglich erſchloſſen werden, daß ſie ſpäter ſchlecht und recht in einen Zuſammenhang gezwängt wurden, der ſich gegen ihre Angliederung ſträubt. Man hat über die Entſtehungszeit dieſer Zwiegeſpräche und ihre Stellung im Entwicklungsgang des Philoſophen geiſtvolle Mutmaßungen vorgeſchoben. Sogar eine vorcarteſianiſche Stunde im Werden Spinozas wollte man darin entdecken. Lange Zeit galten ſie wenigſtens als ſein älteſtes Geiſteserzeugnis. Heute ſind dieſe Annahmen begraben, alle. Es ſteht ſogar feſt, daß die Dialoge erſt nach dem *kurzen Traktat* verfaßt wurden. Die von Freudenthal angeführten äußeren Gründe, zumal die Anſpielungen und Berufungen auf den Körper der Abhandlung fanden neuerdings eine glänzende Beſtätigung durch Robinſons Nachweis, daß ein Grundpfeiler des ſpäteren Syſtems, die Einheit der Subſtanz, ſich zwar noch nicht im *kurzen Traktat*, — eine Stelle allerdings ausgenommen —, wohl aber in einem der Dialoge ausgeſprochen findet. Anderſeits weiſen ergänzende Bemerkungen innerhalb der Abhandlung eine tiefere und reichere Spekulationswelt auf als die etwas flache und dürftige der Zwiegeſpräche. Hier

hat der aus alten Liebhabereien geborene Zwang und Drang, dem der Philoſoph für eine Stunde nachgab, ſelbſt troſtlos verunglückte Stückchen aus der Zeit der jugendlichſten Unreife eingeſchoben. Das genauere Verhältnis der Dialoge zur Abhandlung iſt rätſelhaft. Im zweiten Geſpräch wird auf den Wortlaut des *Traktates*, auch auf ſeine letzten Abſchnitte, öfters Rückſicht genommen. Freudenthal, welcher den Beweis dafür erbracht hat, will dasſelbe auch vom erſten Geſpräch anerkannt ſehen. Hier bleibt aber ſein Sieg unentſchieden, wenn man ihn nicht durch Robinſons Gründe ſtützt.

Eines wird ſich allerdings nicht leugnen laſſen: die zwei Dialoge ſind zwar nicht ganz von einander zu trennen, verſchmelzen aber dennoch nicht ſo feſt zuſammen, wie ein erſter, flüchtig ſtreifender Blick trügeriſch vorſpiegeln möchte. Die ſprechenden Allegorieperſonen ſind verſchieden, auch ſchließt ſich das zweite Geſpräch nicht unmittelbar an das erſte an.

Wie ſind alſo dieſe zwei Unterhaltungen mit dem Körper der Abhandlung zu verbinden? Denn wurden ſie auch erſt nachträglich verfaßt, ſo nahm doch der Philoſoph ſelbſt oder ein Schüler bei ihrer Eingliederung Veränderungen vor, um einen beſſeren Zuſammenhang herzuſtellen. Das zweite Geſpräch paßt nur an den Schluß des ganzen Büchleins. Das erſte gehört ſicherlich nicht an das Ende des zweiten Hauptſtückes des erſten Teiles, wo es jetzt ſteht. Weiſen doch dieſe Schlußſätze einen unmittelbaren Zuſammenhang auf mit dem nach den Dialogen einſetzenden Abſchnitt des *Traktates*. Überdies wird bereits im zweiten Hauptſtück gegen den Schluß hin unſer Dialog deutlich genug erwähnt. Das wäre ja ein Fingerzeig! In dieſem zweiten Hauptſtück ſteht der Satz (23): *Wir haben ſchon behauptet, ... daß nichts außerhalb Gott exiſtiert, und daß er eine immanente Urſache iſt.* Der zweite Teil dieſer Behauptung findet ſich aber vorher nur, wenn man den erſten Dialog an eine frühere Stelle einſchiebt. Nun führt allerdings Freudenthal eine Reihe ſolcher Verweiſungen im *Traktate* an, die ſich, wie er meint, nicht bewahrheiten laſſen, und ſchließt daraus bloß auf die Lückenhaftigkeit des überlieferten Textes. Sieht man indes

genauer zu, ſo laſſen ſich doch die meiſten dieſer Zitate, vielleicht alle, klar genug nachweiſen.

Prüfen wir nach: Im zweiten Kapitel des erſten Teiles ſteht der ſpinoziſtiſche Hauptſatz: *Wenn eine Subſtanz nicht exiſtiert, iſt es auch unmöglich, daß ſie zu ſein anfange;* dieſe Behauptung wird mit dem Sätzchen *wir haben es nun bereits geſehen* eingeleitet. Freudenthal konnte dieſe frühere Stelle nicht finden. Sie liegt aber dennoch kurz vorher in einer Anmerkung zu Anfang des zweiten Kapitels verborgen, aber nicht verſchollen. *Exiſtiert eine Subſtanz nicht,* heißt es hier, *ſo iſt keine Möglichkeit vorhanden, daß ſie entſtehen könnte.* (Vgl. auch Gebh. Überſ. S. 23, Z. 28 ff). Daß dieſer Zuſatz erſt nach vollendetem Kapitel hinzugefügt wurde, iſt unerweislich. Im vierten Abſchnitt des zweiten Teiles ſoll nach Freudenthal ebenfalls ein Zitat auftauchen, das er in unſerer Ausgabe nicht bewahrheiten konnte. Die Stelle lautet: *Man hat zuvor geſagt, daß die Leidenſchaften, welche aus dem Wahn (der Meinung) hervorgehen, großem Übel unterworfen ſind.* Aber dieſe Behauptung findet ſich bereits im 2. und 3. Kapitel deutlich genug. Nach den Ausführungen im 2. Kap. kriechen aus dem Wahn alle Leidenſchaften hervor, welche gegen die reine Vernunft ſtreiten, im 3. Kap. wird der aus dem Wahn erzeugte Haß zu den Übeln gerechnet.

Ähnlich laſſen ſich alle 60 Verweiſe auf früher Geſagtes, die ſich nach ungefährer Berechnung im 2. Teile finden, genügend bewahrheiten, zumal nach den von uns vorgenommenen Umſtellungen.

So löſen ſich denn alle Schwierigkeiten auf das Einfachſte, wenn man annimmt, daß unſer Dialog urſprünglich in einer von der jetzigen etwas verſchiedenen Faſſung, die wir gleich näher umſchreiben werden, ſamt dem Satz, welcher ihn einleitet, mitten in das zweite Hauptſtück vor Nr. 18 der Ausgabe Sigwarts eingeſchoben werden ſollte. Spinoza hat eben die Einheit der Natur bewieſen; es bleiben noch einige Dunkelheiten. *Zum beſſeren Verſtändnis* und zur *näheren Erklärung* wird der Dialog beigefügt und Gott als das All und als innerſter Urgrund geſchildert. An den Dialog ſchließt ſich die Lehre von der unendlichen unteilbaren Ausdehnung als Gottes Eigenſchaft in trefflicher Weiſe an. Später erfuhr auch der

Dialog einige Änderungen, als der Philoſoph an eine Verſchiebung ſeiner philoſophiſchen Wortwelt dachte und mit dem Gedanken umging, Gott als einzige Subſtanz zu bezeichnen. Urſprünglich wird die Stelle ſo gelautet haben (Sigwart S. 27 Nr. 9): *Daß du alſo, o Begierde, einwendeſt, es gebe verſchiedene durch ſich ſelbſt beſtehende Subſtanzen, das iſt eben falſch, ſage ich dir; denn ich ſehe klar, daß nur eine einzige durch ſich ſelbſt beſteht und Trägerin aller anderen Eigenſchaften iſt* . . . uſw.

II. Zur Textgeſchichte der Korte Verhandeling.

Wie ſteht es nun mit dem überlieferten Text des Traktates? Selbſtverſtändlich iſt das Kapitelverzeichnis am Anfang nicht urſprünglich; es war erſt möglich, nachdem der letzte Ordner die ihm zugeflogenen loſen Blätter nach beſtem Ungeſchick aneinandergereiht hatte. Auch die Kapitelüberſchriften ſind übermalt. Die alte Reihenfolge läßt ſich nun glücklicherweiſe dennoch in der Hauptſache wieder herſtellen. Sie iſt in dem uns überlieferten Text nicht unabänderlich feſtgelegt durch die Ziffern 1—97, welche in A beim erſten Kapitel des zweiten Teiles beginnen. Denn das ſind, wie auch Meijer (106 Anm.) zugeſteht, *geheimzinnige cijfertjes*. Vielleicht dienten ſie, wie er bemerkt (XV), als Verweis auf einen Anhang mit Anmerkungen, der verloren gegangen iſt.

Gleich der Anfang unſerer Schrift iſt ſinnlos: *Anlangend das erſte, ob es nämlich einen Gott gibt, behaupten wir, daß dieſes bewieſen werden kann.* Es iſt handgreiflich, hier muß eine Art Einteilung vorhergegangen ſein, deren *erſtes Glied* jetzt vorgeführt wird. Dieſes erſte, einleitende Hauptſtück, das an den Anfang gehört, iſt — was man bisher überſehen hat — noch erhalten; es lebt verbannt als das ſiebente Hauptſtück des 1. Teiles. Nur daß der Ordner es, nach einer falſchen Einteilung, ſchlecht und recht übermalt hat.

Um uns davon zu überzeugen, leſen wir zunächſt den Anfang des *dritten* Kapitels: *Wir werden jetzt anfangen*, heißt es hier, *von denjenigen Eigenſchaften zu reden, die wir Propria genannt haben.* Eine Anmerkung erklärt, daß man mit Unrecht dieſe adjektiviſchen Beſtimmungen als Eigenſchaften Gottes bezeichne. Und nun erzählt

uns jenes verirrte ſiebente Hauptſtück gleich in den erſten Zeilen wieder: *hier werden wir anfangen von den Eigenſchaften zu reden, welche gewöhnlich Gott zugeſchrieben werden, ihm aber nicht angehören.* Das iſt eine verräteriſche Wiederholung. Es braucht nicht damit angefangen zu werden, da der Verfaſſer ſich ſeit drei Kapiteln, mit dieſer Frage beſchäftigt. Noch mehr; der Schluß des ſechsten Hauptſtückes ſpricht von Sünde und Verwirrung, Gutem und Böſen in der Natur. Daran ſchließt ſich unmittelbar und notwendig das zehnte Hauptſtück an: *Um nun einmal in der Kürze zu ſagen, was das Gute und Schlechte an ſich iſt* uſw. Die drei dazwiſchenliegenden Kapitel, das ſiebente, achte und neunte, unterbrechen den kleinen Zuſammenhang und zerſtören die Entwicklung des Gedankens. Das achte und neunte Hauptſtück ſchließen denn auch am beſten den erſten Teil ab, ſie kommen nach dem jetzigen zehnten Hauptſtück zu ſtehen. Das ſiebente Hauptſtück gehört, wie geſagt, an den Anfang des ganzen Traktates, vielleicht als Vorrede, wie denn auch Teil II eine Vorrede hat.

Nach der allgemeinen Sitte der damaligen Zeit will Spinoza vor Einführung ſeiner Gottesdefinition und ſeines Gottesbeweiſes die Einwände der Gegner kurz berühren. Drei Dinge ſchweben ihm vor: Gottes Idee, Gottes Definition und ein Beweis aus dieſer Idee (a priori) für Gottes Daſein. Von der Idee Gottes will er ja ausgehen, um den Daſeinsbeweis zu führen; ihr entſpricht die Definition. Definiert wird aber Gott durch ſeine Eigenſchaften. Nun ziehen einige Philoſophen zur Idee Gottes Attribute, welche Spinoza nicht gelten läßt; den Beweis a priori für Gottes Daſein lehnen ſie ab und halten eine Definition Gottes für unmöglich. Mit dieſen einleitenden Schwierigkeiten muß ſich alſo das erſte Kapitel, das jetzige ſiebente, beſchäftigen. Nach dem überlieferten Text beginnt Spinoza mit dem Gottesbeweis, der die Idee eines unendlich vollkommenen Weſens als pſychologiſche Tatſache und den Inhalt dieſer Idee wenigſtens als vernünftig vorausſetzt. Und über dieſe Idee und ihren Inhalt ſteht im traditionellen erſten Kapitel zu Anfang nichts. Dadurch werden dieſe erſten Zeilen vollkommen ſinnlos, willkürlich, ein philoſophiſches Unding. Alles Notwendige, und

zwar mit dem echteſten Charakter der Einleitung, des Anfangs, ſteht im ſiebenten Kapitel, welches zudem an die ihm angewieſene Stelle gar nicht hineinpaßt.

Was braucht eine kritiſche Betrachtung noch weiter zur Umſtellung angeſichts einer, wie man weiß, abſolut unſicheren Überlieferung und einer eingeſtandenermaßen willkürlichen und ungeſchickten Ordnerarbeit?

Spinoza ſucht alſo ſeine Idee Gottes, eines Weſens mit unendlichen Eigenſchaften, von denen wir aber bloß zwei kennen, Denken und Ausdehnung, als urſprünglich und einleuchtend hinzuſtellen. Das war ja der erſte Schritt, den er machen *mußte*, um einen halbwegs annehmbaren Daſeinsbeweis aus der Idee eines unendlich vollkommenen Weſens, bei dem alſo Sein und Daſein zuſammenfallen, hervorzuziehen. Darum begann, wie wir annehmen möchten, die *Korte Verhandeling* mit der erſten Anmerkung zum ſiebenten Hauptſtück. Dieſe Anmerkung ſteht denn auch in A vor dem ſiebten Kapitel, gleichſam als Anhängſel zu Kapitel 6, mit dem ſie nichts zu tun hat, auch ein Beweis für das Schwanken der handſchriftlichen Überlieferung. Der Anfang wird demnach ſo gelautet haben: *Was die Eigenſchaften betrifft, aus denen Gott (Gottes Idee) beſteht, ſo begreifen wir dieſe als unendliche Subſtanzen, deren jede ſelbſt unendlich vollkommen ſein muß.* Das iſt der erſte Gedanke, von dem der Philoſoph ausgehen mußte, um ſeine Gottesidee, als Grundlage des Exiſtenzbeweiſes, aufzubauen. Es iſt das bei ihm urſprünglich eine unmittelbar und klar geſchaute Wahrheit. *Daß aber von allem dieſem Unendlichen nur eine Zweiheit bisher durch ihr eigenes Weſen uns bekannt iſt, iſt wahr; es ſind das Ausdehnung und Denken.* In ſeinem Geiſt lebt alſo zuerſt und a priori die Idee eines Weſens, das aus unendlichen Eigenſchaften beſteht, von denen wir zwei kennen. Darauf berührt der Philoſoph die Eigenſchaften welche nach ſeiner Meinung Gott fälſchlich zugeſchrieben werden. An dieſen Satz ſchloß ſich unmittelbar der Text des jetzigen ſiebenten Kapitels an.

Der Ordner fand allerdings im 10. und 11. Abſchnitt dieſes Kapitels Bemerkungen, welche auf früher Geſagtes hinzudeuten ſchie-

nen. Das war für ihn verhängnisvoll. Er fügte erklärende und verweiſende Sätze eigener Erfindung ein. Der Hinweis im 10. Abſchnitt bezieht ſich einfach auf die erſte Anmerkung desſelben 7. Kapitels; während No. 11 einfach auf 10 zurückweiſt. Nur der 8. Abſchnitt bietet einen unangenehmen Zwiſchenfall. *Manche meinen irrtümlich*, heißt es hier, *daß der Menſch ſelbſt und nicht Gott Urſache der Sünden und des Böſen ſei; was (dem bereits Bewieſenen zufolge) nicht ſein kann; wir müßten ja ſonſt auch behaupten, der Menſch verurſache ſich auch ſelbſt.* Die von uns eingeklammerten Worte ſcheinen vom Ordner herzurühren, den die Erwähnung von Gut und Böſe an das ſechſte Hauptſtück erinnerte und ſo zur falſchen Eingliederung dieſes Blattes verleitete. Daß aber der Menſch nicht Urſache ſeiner ſelbſt ſein könne, folgt genugſam aus dem, was in den erſten Zeilen des 7. Hauptſtückes ſteht.

Nachdem alſo in den letzten Sätzen dieſes einleitenden Kapitels zwei Möglichkeiten angedeutet waren, wie man Gott beweiſen könne, nämlich a priori und a poſteriori, fügt ſich der jetzige Anfang glatt und ungezwungen an: *Was nun das erſte anbetrifft, nämlich den Gottesbeweis a priori, ſo führen wir den Beweis ſo.* Vielleicht folgte aber nach dem einleitenden Kapitel, wie wir es wieder hergeſtellt haben, der Satz: *Wir werden nun zunächſt von Gottes Daſein und dann von ſeinen Eigenſchaften handeln. Was nun das erſte anbetrifft* uſw.

Auch im 2. Teil der Abhandlung muß manches umgeſtellt werden. Bereits Meijer erkannte, daß die erſte Nummer des 14. Kapitels mit dem folgenden nichts zu tun habe. Er fügte ſie deshalb an das Ende des 13. Kapitels.

Damit ſind aber die Verſchiebungen noch nicht voll beſeitigt. Die Sache ſteht ſo: Das 4. Hauptſtück handelt von den Wirkungen des wahren Glaubens; bei der dritten Wirkung, der Erkenntnis von Gut und Böſe, wird die dazu notwendige Erſchließung der Leidenſchaften eingeſchoben; dieſe Darlegung füllt die folgenden Kapitel bis zum 13.; an deſſen Ende muß ſodann die ganze erſte Nummer des 14. *von dem Gram, das Letzte, wovon wir in der Betrachtung der Leidenſchaften ſprechen werden*, eingefügt werden.

Der übrige Teil des 14. Hauptſtückes, von (2) an, zieht das Ergebnis aus der bisherigen Lehre vom wahren Glauben und ſeinen guten Folgen. Wir kommen zu Hauptſtück 15. Es handelt *von dem Wahren und Falſchen;* ſie offenbaren uns die vierte und letzte Wirkung des wahren Glaubens. Daran ſchließt ſich unmittelbar wie Freudenthal (und auch Wolf) richtig erkannt haben (Meijer und Appuhn ſtimmen ihm nicht bei) das 19. Hauptſtück an. Die an die ſpätere Anordnung in der *Ethik* erinnernde überlieferte Reihenfolge iſt kein Gegenbeweis. Wohl aber konnte die *Ethik* den hilfloſen Redaktor auf eine falſche Fährte leiten.

Das 19. Kapitel, das ſomit zum 16. wird, trägt die Überſchrift: *Von des Menſchen Glückſeligkeit;* auch das iſt ein wichtiger Fingerzeig; dieſer Titel paßt nicht zum 19. Kapitel, welches noch nicht von der Glückſeligkeit handelt; er iſt offenbar eine allgemeine Aufſchrift für alle fünf Kapitel, welche die Lehre allmählich entwickeln. So bilden denn dieſe fünf Kapitel ein feſtgefügtes Ganze, welches urſprünglich durch eine gemeinſame Überſchrift zusammen gehalten wurde.

Kehren wir nun zum überlieferten 16. Hauptſtück *Vom Willen* zurück, ſo finden wir gleich in den erſten Zeilen die vielſagenden Worte: *Nachdem wir jetzt wiſſen, was Gut und Böſe, was Wahrheit und Falſchheit iſt, und auch worin die Glückſeligkeit eines vollkommenen Menſchen beſteht* uſw. Hier ſteht es ſomit ganz ausdrücklich, daß die Lehre von der Glückſeligkeit, alſo unſere oben genannten fünf Kapitel, das 19. bis zum 23., bereits abgehandelt ſein müſſen; ſie ſind demnach als 16., 17., 18., 19., 20. einzugliedern.

Dieſe Anordnung beſeitigt noch ein anderes Kreuz der Ausleger. Das bisherige achtzehnte Hauptſtück, *Von dem Nutzen des Vorhergehenden* überſchrieben, zog gewiſſe praktiſche Folgerungen aus der richtigen Erkenntnis, auch aus der höchſten, der intuitiven, welche ja noch nicht zur Behandlung gekommen war. Dieſe Schwierigkeit wird jetzt weggeräumt, da alle Kapitel über die Erkenntnis und die Glückſeligkeit vor das traditionelle 18. eingeſchoben werden.

An welche Stelle ſoll aber jetzt dieſes hinaufrücken, vor oder nach den zwei Kapiteln über den Willen?

Machen wir uns den Gedankengang klar. Nachdem die Erkenntniswege zur Glückſeligkeit gebahnt waren, erhebt ſich die Frage, ob wir aus eigener Willenskraft dieſe Pfade wandeln und ans Ziel gelangen können, ob vielleicht äußere Mächte uns daran verhindern. Urſprünglich waren dieſe Fragen offenbar nicht. An die fünf Kapitel über die Glückſeligkeit ſcheint ſich im Original der jetzige 24.: *Von der Liebe Gottes zum Menſchen* als 21. und letztes angeſchloſſen zu haben. Da ſchoben ſich die nach Klärung rufenden zwei Fragen dazwiſchen.

Die äußeren Mächte, welche von der chriſtlichen Religion als verſuchende und hindernde Gewalten hingeſtellt werden, die Teufel, will der Philoſoph nicht anerkennen. Er handelt darüber im traditionellen 25. Hauptſtück, welches aber hier in einen ganz unmöglichen Zuſammenhang eingezwängt iſt. Nach unſerer Anordnung folgt es gleich auf die Glückſeligkeitskapitel als 21. Hauptſtück; und das war denn auch die urſprünglichſte Einordnung, wie uns Rieuwertsz, der Beſitzer des Originalmanuskriptes bei Stolle-Hallmann ausdrücklich bezeugt. Wir bringen es ſomit nur an ſeinen alten Platz. Spinozas Gedankenfolge iſt ganz klar: Die Teufel können uns an Streben nach Glückſeligkeit nicht hindern, weil ſie nicht exiſtieren.

Erſt jetzt erhebt ſich die Frage, ob wir, von äußeren Hinderniſſen frei, aus eigener Willenskraft zum Glück emporklimmen können. Die überlieferten zwei Kapitel vom Willen, bisher das 16. und 17., bei uns das 22. und 23., antworten mit *nein*, und daran ſchließt ſich gleichſam zum Troſt das 18., das nunmehr zum 24. wird; es ſetzt zwar die Glückſeligkeitslehre voraus, nimmt aber beſondere Rückſicht auf die Hilfloſigkeit unſeres Willens und unſerer Begierden und unſere Abhängigkeit von Gott. Nun rückt Hauptſtück 24 zum 25. auf, und das 26., ein ſpäteres Stück, bleibt als letztes in der Reihe.

Nach der Überſetzung Sigwarts ſcheint ſich allerdings dieſes Schlußkapitel unmittelbar an das Teufelskapitel zu lehnen; denn ſein erſter Satz lautet: *Mit der Behauptung des vorangehenden Hauptſtückes haben wir nicht allein zu erkennen geben wollen, daß es keine*

Teufel gibt . . . uſw. Nun fehlt aber in der Handſchrift das Wort *Hauptſtück;* es iſt bloß vom *Vorhergehenden* die Rede; unſere Stelle bietet alſo nur einen Rückblick auf mehrere vorangehende Abſchnitte. Der Ordner mag ſie etwas umgeformt haben.

Die zahlreichen anderen Schwierigkeiten, welche unſern Text verdunkeln oder entſtellen, ſollen, als allzu grauſame Geduldsprobe, nur für die Leſer unſeres dritten Abſchnitts *Einzelheiten* zuſammengeſtellt werden[1].

Aber ein kurzer Rückblick wird hier nicht unerwünſcht ſein.

Teil 1: I. Das jetzige ſiebente Hauptſtück mit der erſten Anmerkung am Kopf. Im Anſchluß daran das überlieferte Hauptſtück I.
II. Im 2. Hauptſtück vor No. 18 Dialog 1. Dialog 2 fällt fort.
III. Das 8. und 9. Hauptſtück ſtehen nach dem zehnten.
Teil 2: I. Kap. 13. Der Anfang des 14. Hauptſtückes gehört zu 1.
II. Kap. 16 bildet das jetzige 19.
III. Daran ſchließen ſich als 17, 18, 19, 20 die jetzigen Kapitel 20, 21, 22, 23.
IV. Kap. 21 iſt das jetzige 25.
V. Kap. 22, 23 und 24 ſind die traditionellen 16, 17 und 18.
VI. Kap. 25 iſt das überlieferte 24.
VII. Kap. 26 bleibt an ſeinem Platz.
VIII. Zum Schluß der zweite Dialog.

III. Einzelheiten.

1. Im einzigartigen Halleſchen Exemplar Boehmers lieſt man von Monnikhoffs Hand zur S. 184: *Onder zommige Liefhebberen der Wijsbegeerte beruſt een Schriftelijke Verhandeling van Spinoza, die, hoewel op geen Wiskundige wijze, gelijk zijn gedrukte zedekunſt, zaamen geſteld, nochtans dezelve gedagten en zaaken behelſd; uijt wiens ſtijl en zamenbinding daar in gehouden ligt te zien is dat het van des Schrijvers aller eerſte Werken is; waar na hij, als een ontwerp zijner gevoelens, in vervolg van tijd, zijn zedekunſt geſchikt heeft etc.* . . .

[1] Vgl. hierzu unten *Einzelheiten*, Nr. 4.

Der Grundriß wurde von Ed. Boehmer (Halle 1852) herausgegeben. (Ed. Boehmer: *Benedicti de Spinoza tractatus de deo et homine eiusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico politicum*). Nachgedruckt mit Anmerkungen und einer neuen lateiniſchen Überſetzung verſehen von W. Meijer in ſeiner neuholländiſchen Überſetzung der *Korte Verhandeling* (Amſterdam 1899) S. 1—15 und 210—223. Vgl. hier auch die ganze *Inleiding*, die ſehr wertvolle Bemerkungen zu den Handſchr. enthält.

Stolle-Hallmann über den *kurzen Traktat, Lebensgeſchichte Spinoza's*, bei Freudenthal 227. Die Bemerkung des jungen Rieuwertsz *ſo gleichfals ſein Vater aber von Spinoza eigener Hand abgeſchrieben* halte ich für irrtümlich. Vielleicht liegt auch ein Mißverſtändnis der deutſchen Reiſenden vor.

Über die Handſchriften des *kurzen Traktats* vgl. außerdem meinen *Jungen De Spinoza* (Deſpinoza I), 328ff., 571f., 575f. Ausgezeichnet: Gebhardt, *Spinoza. Kurze Abhandlung* (1922) Einleitung.

Das Wort *Korte* bedeutet nach W. Meijer nicht ſo ſehr *brevis* als *contractus* (zuſammengefaßt). Ältere Nachrichten J. F. Reimann *Catal. bibl. theol.* 983 und J. Chr. Mylius, *Bibl. Anonymorum* 941.

Die erſte Ausgabe des *kurzen Traktates*, anonym (van Vloten) 1862. Vgl. Deſpinoza I, 525f. Anm. 29; dann Boehmer, *Zeitſchr. f. Philoſ. und philoſ. Kritik* XXXVI (1860) 121—166; XLII (1863) 76—121; LVII (1870) 240ff. C. Schaarſchmidt *Benedicti de Spinoza Korte Verhandeling van god, de menſch en deszelfs welſtand, tractatuli deperditi de deo et homine eiusque felicitate verſio belgica.* Amſtelod. 1869.

2. Freudenthal, *Spinoza-Studien; ZfPh.* N.F. I. 108 (1896) 238 b. 282 und II. 109 (1897) 1—25: der *Traktat* ſei ein unfertiger Entwurf (I, 243ff.) ohne feſten Plan, nicht aus einem Guß (I, 246ff.). Was 247 über die Subſtanzen geſagt wird, iſt nicht ganz richtig. — Widerſprüche führt Freud. S. 246ff. an; andere will er nicht gelten laſſen (gegen L. Buſſe) 248. Die Tätigkeit des Redakteurs 253ff. 265: *Spinoza hat allerdings .... den Traktat nicht in einem Zuge, nicht in gleichmäßiger, ununterbrochener Arbeit geſchaffen. Er hat*

zuerſt nur einen flüchtigen Entwurf niedergeſchrieben und dann erſt einzelne ſeiner Teile ſorgfältiger ausgearbeitet, manchen Lehren einen genaueren und ſchärferen Ausdruck gegeben, manches tiefer erfaßt, anderes völlig umgeſtaltet. Einige dieſer Beſſerungen hat er wohl ſelbſt an die Stelle der älteren Faſſungen geſetzt; anderes aber hat nicht er, ſondern ein eifriger Anhänger mit dem früheren Entwurfe zu einem Ganzen vereinigt. . . . . Er hat die Neubearbeitungen des Entwurfs, die in lockerer Form dem Traktate beigegeben waren, zum Teil an falſcher Stelle eingefügt, zum Teil neben die älteren Faſſungen geſtellt, auch wohl dem Texte einverleibt, was beſſer in Anmerkungen verwieſen worden wäre, oder in Anmerkungen untergebracht, was in den Text hätte aufgenommen werden müſſen. So ergab ſich ein wenig zuſammenhängendes, an Wiederholungen und Widerſprüchen reiches Ganze. 267f. Willkürliche Behandlung durch Abſchreiber. — Was Kuno Fiſcher, *Spinozas Leben, Werke und Lehre* (1898) S. 251f. Anm. 2 und Baſtian Wielenga, *Sp.'s Cogitata metaphyſica* (1899) dagegen vorbringen, iſt ſehr ſchwach. Auch Robinſons Polemik iſt arg übertrieben.

Lewis Robinſon veröffentlichte ſeine Studien über den *Kurzen Traktat* im *AfGdPh.* XIX (1906) 297—332 und 451—485. Vgl. beſonders 309—320.

3. Entſtehungszeit des Traktats. Die Dialoge. Ludwig Buſſe, *Beiträge zur Entwicklungsgeſchichte Spinoza's.* I. D. Berlin 1885; und unter dem gleichen Titel in der *ZfPh.* 90. (1887) 50—88; 91. (1887) 227ff. und 237ff und 92 (1888) 213ff. Vgl. auch 93 (1884) 62ff.; 174ff. Die erſte Theſe nach der I. D. lautet: Spinoza's *cogitata metaphyſica* ſind früher zu ſetzen, als ſein *tractatus brevis de Deo et homine eiusque felicitate.* Über Kuno Fiſchers Anſicht ſpäter.

Längſt aufgegeben ſind die Ergebniſſe Avenarius': *Über die beiden erſten Phaſen des Spinoziſchen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phaſe,* Leipzig 1868; immerhin ſind manche Gedanken dieſer fleißigen und geiſtreichen Studie — etwas umgebogen — noch heute wertvoll. Vgl. 11ff., 20ff., 27ff., 85ff. und dazu Deſpinoza I. 155f., Sigwart *Ben. de Spinoza's Kurzer Traktat* uſw. (1870) XXXVIIff., XLIIIff. (LI)ff. — Manches Gute ſteht auch

in der I. D. Aug. Baltzers, *Spinozas Entwicklungsgang, beſonders nach ſeinen Briefen geſchildert* (Kiel, 1888) 75ff. Noch immer leſenswert ſind Ed. Boehmers *Spinozana* in *ZfPh.* 42 (1863) 77—84. (Über Wolf vgl. unten S. 127). Couchoud, *Benoit de Spinoza* (1902) neigt noch immer zur Anſicht, daß die *Cogitata metaph.* Sp.'s älteſtes Werk ſeien (45). Über den *Traktat* ſagt er (50): *J'inclinerais à n'y voir que des notes d'élèves, priſes à un cours dont Spinoza aurait fourni la matière.*

Schaarſchmidt hielt im Mſcr. B die meiſten Abweichungen von A für willkürliche Änderungen Monnikhoffs. Auch Gebhardt läßt bloß A gelten. Gewiß mit Recht.

Im gleichen Jahre 1869 erſchien: *B. de Spinoza's kurz gefaßte Abhandlung von Gott, dem Menſchen und deſſen Glück. Aus dem Holl. zum erſten Male ins deutſche überſetzt und mit einem Vorwort begleitet von* C. Schaarſchmidt. Neue, 3. Auflage, 1907. Vgl. jetzt Gebhardts Ausgabe.

Dr. Chriſtoph Sigwart: *Benedict de Spinoza's Kurzer Traktat von Gott, dem Menſchen und deſſen Glückſeligkeit* etc. 1870. Die Prolegomena und Erläuterungen ſind noch immer wertvoll.

W. Meijer, *Spinoza's Werken IV. Korte Verhandeling van God, de Menſch en deszelvs Welſtand* (Amſterd. 1899).

In Monnikhoffs Cod Hag O 27 B (Cod. B) leſen wir in der *Voor-Reeden* (70): *. . . Dus eindigd Spinoza deeze zijne Verhandeling: van wien ons dit alleen noch maar te zeggen vald, dat hy dezelve op veele plaatſen met Aanteekeningen, tot uijtbrijding of nader verklaaring van zaaken voorzien, en in het Latijn beſchreeven heeft: uyt welke zij, gelijk 'z hier volgd, in't Nederduytſch vertaald is.*

Ch. Appuhn: *Oeuvres de Spinoza, traduites et annotées* I (1907) 1—206 und 503—535. Noch immer leſenswert Trendelenburg: *Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken* (*Hiſtor. Beiträge zur Philoſ.* Bd. 3. (1867).

Robinſon Lydia Gillingham, *Spinoza's ſhort treatiſe on God, man and human welfare*, Chicago 1909, bedeutet keinen Fortſchritt. Die Einleitung iſt einfach eine Überſetzung eines Kapitels aus Schweglers *Geſch. der Philoſ.* (engl. Überſ. vom Jahre 1879!); nur am

Schluß gibt die Verfaſſerin eine knappe Wertung des Spinozismus. Auch das engliſch-holländiſch-deutſche Gloſſarium iſt bedeutungslos. Zu der Überſetzung ſelbſt wäre gar vieles zu bemerken.

Wertvoll, weil auf die Handſchriften zurückgreifend, iſt dagegen die neue engliſche Überſetzung mit Kommentar von A. Wolf, *Spinoza's Short treatiſe on god, man, and his well-being, translated and edited, with an Introduction and commentary and a life of Spinoza*, London 1910. Hier findet ſich auch (S. CIIIf.) eine gute Geſchichte der beiden Handſchriften und ihrer Entdeckung. Auf S. CXVIf. wird mit Recht Wert gelegt auf die Vermutung Dr. W. Meijers, daß Codex A vielleicht im Beſitz des Freundes Spinozas Jarig Jelles war, welcher, ſelbſt des Lateiniſchen unkundig, eine Überſetzung ins Holländiſche veranlaßt und Dr. Lodewijk Meyer übertragen haben mag. Unſer Codex A kann aber kaum derſelbe ſein, der nach dem Berichte der Reiſenden Stolle-Hallmann im Beſitz Rieuwertsz' war (Freudenthal, 227f.). Richtig Wolf a. a. O. S. CXVIII: *Prima facie the moſt plauſible suppoſition is that A is itſelf a copy of an older manuscript, and that B is more or less a copy of A.* Unwahrſcheinlich ſcheint auch die Annahme, daß Monnikhoff noch eine dritte Handſchrift des Kurzen Traktates vor ſich hatte. Das meiſte von dem, was Wolf über die verſchiedenen Schichten der Abhandlung ſchreibt (CXXf.), iſt ſehr gut; er ſtimmt im allgemeinen mit Freudenthals Ergebniſſen überein. Dagegen ſcheint mir der Beweis, daß der Philoſoph den Briefſchluß erſt in Rijnsburg geſchrieben haben kann (CXXIVf.; ähnlich auch Freudenthal), nicht durchſchlagend.

So gern ich auch Wolfs Satz unterſchreibe: *From the firſt he (Spinoza) is, ſo to ſay, his own architect, though he obtains his bricks from many different quarters* (a. a. O. CXXVII), ſo unvollſtändig und ſummariſch ſind ſeine Angaben über Spinozas Entwicklungsgang. Wolf konnte meine Unterſuchungen im *Jungen De Spinoza* noch nicht benützen.

Boehmer hatte ſeine lateiniſche Überſetzung der Skizze (*Korte ſchets der verhandeling*) neu durchgeſehen und verbeſſert. Dieſe Arbeit iſt niemals erſchienen. Darum hat Meijer eine neue lateiniſche Überſetzung veranſtaltet (S. 211ff. der Ausgabe).

Die Literatur über die Quellen des *Kurzen Traktats* in meinem *Deſpinoza* I. S. 546—559. Vgl. außerdem: 153ff., 202ff.

Dazu die Einleitung Gebhardts zu ſeiner Überſetzung der *Kurzen Abhandlung* und den oben zitierten Aufſatz im *Chronicon Spinozanum* I. Beſonders wichtig iſt der Nachweis eines tiefgehenden Einfluſſes Leone Ebreos. Manches hat mich allerdings nicht überzeugt. Ich nehme weit zahlreichere und verſchiedenartigere Einflüſſe an als Gebhardt.

Freudenthal, Spinoza I, 102ff. (Zuſammenfaſſung ſeiner früher erſchienenen Studien. Pollock, *Spinoza, his life and philoſophy*², (1899), 84ff., gute Bemerkungen. *As to the matter now in hand, it gives poſitive proof that Spinoza really worked out his metaphysic by ſtarting in the firſt inſtance from theology, and did not firſt conceive his metaphyſics and then clothe it in theological terms* (84). Hier iſt nun der Ausdruck *theology* irreführend, es müßte heißen *natural theology*; Spinoza ging von der damaligen philoſophiſchen Gotteslehre aus, die man naturgemäß zur Metaphyſik rechnete.

Alex. Raciborski, *Etyka Spinozy* (1882) poln. hat wenig und Unbedeutendes über den *Kurzen Tr.* 20ff. Gleich unzulänglich Mor. Braſch, *Benedikt von Spinoza's Syſtem der Philoſophie* (1870) 172 bis 175.

Einiges Bemerkenswerte hat F. Tönnies, *Studien zur Entwicklungsgeſchichte des Spinoza* (*Vierteljahrsſchr. für wiſſenſch. Philoſ.* VII (1883) 158ff. und 334ff. Er macht auf die Unterſchiede zwiſchen dem *Traktat* und der *Ethik* aufmerkſam.

Franz Guſt. Hann, *Die Ethik Spinozas und die Philoſophie Descartes* (1875); über die Dialoge gute Bemerkungen S. 95ff.: *Wir begegnen allerdings gleich am anfange des erſten dialoges dem begriff der einen unendlichen natur als etwas fertigen. Aber Spinoza ſagt ja ſelbſt ausdrücklich, daß der dialog zum verſtändniss des vorhergehenden diene und dadurch ſchon werden wir auf dieſes aufmerkſam gemacht. Im zweiten capitel aber hat Spinoza bewieſen, daß die naturattribute in Gott ſeien, und ferner durch drei beweiſe dargethan, daß dieſe natur ein einziges Weſen ſei.* Ähnlich S. 101; wo auch bemerkt wird, die Dialoge ſeien gewiß nicht vor dem *Traktat* verfaßt. Auf S. 98 teilt

allerdings Hann den ſchwerbegreiflichen Irrtum Kuno Fiſchers, im Dialog vertrete die Begierde Deſcartes' Standpunkt. Hann ſucht auch aus inneren Gründen (!) zu beweiſen, daß der *Tractatus de int. emend.* vor dem *Kurzen Traktat* verfaßt ſei, 73ff. und 82ff.

Über die angeblich unkontrollierbaren Zitate im *Traktat* ſchrieb Freudenthal in *ZfPh.* 108 (1896) 271ff.

4. Textänderungen und Textverſchiebungen im Traktat. Vgl. W. Meijer (holl. Überſ.) 225ff.; zumal 236, 246f., auch 131f. Appuhn I, 505ff.; zumal 513, 521f., 527, 529ff., 533, 534 (und die entſprechenden Stellen im Text). Freudenthal, *Spinoza-Studien*, *ZfPh.* 108 (1896) 238—282 und 109 (1897) 1—25; vgl. beſ. 250ff. und 267ff. Wolf in ſeinem Kommentar S. 165ff. Gebhardt im Anſchluß an ſeine Überſ. (*Zur Textgeſtaltung*).

Zum Text ſelbſt iſt folgendes zu bemerken:

Kap. 1. Über die kritiſche Anordnung der Anmerkungen zum 1. und 2. Kapitel des 1. Teiles, ſchrieb ich *Deſpinoza* I, 571f. —— Über die Anm. 2 (Schluß) zum 1. Kap. a. a. O. 575ff. Eine andere Löſung bei Appuhn (zum Teil nach Freudenth.) I. 44 und Meijer zur Stelle, S. 228, auch Wolf 169f., Gebhardt 140. —— I. 1 (8) Sigw. 10; V. L. III. 6: Der Schluß iſt vollkommen verderbt; die Löſung Appuhns (nach Freud.) 47 kann mir nicht gefallen. Vgl. auch Wolf 170f. Den Schluß Nr. 10 (Sigw. 11. V. L. III. 7, Meijer 25, Appuhn 48) haben alle mit Ausnahme von Meijer (vgl. hier 228ff.) mißverſtanden; der Text iſt verdorben, aber Sp. ſpricht ſicher nicht vom Beweis a poſteriori, ſondern a priori. Der Gedanke geht vom *Einwand* aus, daß jeder Beweis a priori von der Urſache auf die Wirkungen ſchließe; deshalb könne man ihn nicht bei Gott anwenden, weil Gott keine Urſache habe. Sp. antwortet: Gott ſei Selbſtgrund, gebe ſich durch ſich ſelbſt zu erkennen, und ſo fließe bei ihm der Beweis a priori aus der Idee des Selbſtgrundes. —— Zu allem andern vgl. Gebhardt S. 139ff.

Kap. 2. Meine Ausführungen *Deſp.* I, 572 möchte ich dahin ergänzen, daß ich jetzt die Anweiſung Meijers 26f. für die richtigſte halte. Der zweite Teil der Anm. 5 zu Kap. I (Sigw. 11; Gebhardt 22. *Zweitens, daß es keine begrenzte Subſtanz gibt*) gehört zu Kap. 2. Die

vier zu Anfang des Kapitels aufgeſtellten Theſen werden auf doppeltem Weg bewieſen; durch einen Textbeweis und einen Anmerkungenbeweis. Die Anmerkungen 2 und 3 (Sigw. 12, 13 und 14, Gebh. 22—24) ſind ſo zu verteilen: Die erſte Hälfte der Anm. 2 iſt Beweis für den Satz 1 (daß es keine begrenzte Subſtanz gibt); dieſer Beweis verläuft bis zum Satz *daraus folgt* exkl. Daran ſchließt ſich jener letzte Teil der Anm. 5 des 1. Kap. Die zweite Theſe (daß es keine zwei gleichen Subſtanzen gibt) wird in der Anm. 2 mit einem einzigen Satz: *Daraus folgt* etc. erhärtet. Der Schluß der 2. Anm. beweiſt die 3. und 4. Theſe. So mit Recht Meijer; Appuhn ſchloß ſich ihm leider nicht an. —— (8) (Sigw. 15, V. L. 9, Gebh. 24.) Statt des Wortes *Eigenſchaft* (*Und dann fragen wir weiter, ob in der Eigenſchaft*) muß *Subſtanz* ſtehen (Appuhn 52, Meijer 30), oder beſſer *Attribut* (Gebh. 24). —— (11) Nr. 4 (Sigw. 16, V. L. 10, Gebh. 25, 35.) *und was mehr iſt* etc. Dieſen Satz will Freud. ſtreichen; er fehlt in B. Appuhn (53) und Wolf (176) wiſſen auch nichts damit anzufangen. Und doch iſt der Gedanke vom Standpunkt Sp.s aus klar. Wenn Gott nicht alles erzeugte, was er erzeugen kann, gäbe es unendlich viele rein mögliche Dinge; alſo mehr nichtexiſtierende als exiſtierende; was Sp. für ungereimt hält; ſo entſpricht das ſeinem Grundgedanken, das rein Mögliche ſei nicht denkbar. Wohl ähnlich Gebh. 141 zu 25, 35. —— (12) Sigw. 16: Der Schlußſatz braucht nicht mit Freud. verſetzt zu werden. Es iſt das Reſultat der ganzen vorhergehenden Argumentation. —— (13) (Sigw. 16ff. V. L. 10ff., Gebh. 25): Die Einwände ſind (gegen Avenarius und Freudenthal) an ihrem Platz zu belaſſen (Meijer 230f., ſo auch Wolf 176f.); Appuhn zweifelt (55). —— (19) (Sigw. 21 V. L. 14, Gebh. 29.) Den Satz *Und daß ſie ſo beſchaffen ſein muß, folgt daraus* bis *wie geſagt iſt*, läßt Meijer (38 vgl. 231) als Einſchiebſel aus. Im letzten Satz hat B *unendlich*, die Herausgeber ſchreiben mit Recht *endlich* wie A hat. Gewiß liegt alſo eine Verderbnis im Text vor; aber bloß durch Umſtellung eines Satzes; ich leſe ſo: *Von der Ausdehnung aber, die eine Subſtanz iſt, kann man nicht behaupten, daß ſie aus Teilen beſteht; da ſie ja weder kleiner noch größer werden kann, und da keine ihrer Teile für ſich geſondert gedacht werden können, eben*

weil ſie ihrer Natur nach unendlich iſt; in einer unendlichen Natur aber kann man ſich keine Teile denken, da alle Teile naturgemäß endlich ſind; daß ſie (die Ausdehnung) *ſo beſchaffen* (nicht aus Teilen beſtehend) *ſein müſſe, folgt daraus, daß wenn ſie nicht ſo beſchaffen wäre, d. h. aus Teilen beſtünde, ſie nicht, wie geſagt, unendlich ſein könnte, was ihr doch naturgemäß zukommt.* —— (21) Schluß (Sigw. 22. V. L. 14, Gebh. 30.) Die Lesart in B, welche Appuhn aufnimmt (58), iſt offenbar eine Korrektur. Meijer interpretiert richtig (39): *Ditzelfde nu geldt van alle andere wijzen, zoowel van water als van alle andere dingen, het is altijd hetzelfde;* wörtlich: *Ich teile nur den Modus der Subſtanz, nicht die Subſtanz ſelbſt, von welchem Modus, ob es ſich nur um Waſſer, oder um etwas anderes handelt, ſtets dasſelbe gilt* (daß er nämlich allein teilbar iſt); *welke wijze, nu van water, dan van wat anders, altijd hetzelve is.* —— (25) Sigw. 23. V. L. 15. Vgl. Meijer 40: Im Lateiniſchen hieß es wohl, *cum ſubſtantia et* (= *etiam*) *principium ſit;* daher das ſinnloſe *en* im holl. Text. Sigw. hat richtig *auch.*

Erſter Dialog. (3) Sigw. 25f. V. L. 16, Gebh. 32f.: Der richtige Text ſteht bei Wolf 185 und Appuhn 61f., zum Teil bei Meijer 43. Vgl. Gebh. 142. Freudenthal hat die Sache klar gelegt. Der Abſchnitt muß ſo lauten: *De waarheyd hier van is mij ontwijffelijk, want, zo wy de natuur willen bepaalen, zo zullen wy hem, 't welk ongerijmt is, met een Niet moeten bepaalen. Welk ongerijmtheid wy ontgaan, ſtellende dat hy is Een, Eeuwig, oneindig, enz. door zig zelfs almagtig, en alles in dezelve begreepen; en de ontkenninge dezes noemen wy de Niet.* —— (4) Sigw. 25; V. L. 16.: Appuhn (62) und Wolf (186) fügen einer Anregung Freud. folgend hier eine Negation ein; *dat d'een de andere niet bepaald.* Gebh. 33 und 142 ſchließt ſich nicht an. Der Satz hat ſo im Spinoziſtiſchem Syſtem einen Sinn; aber er paßt nicht in den Zuſammenhang. Ich nehme folgenden lateiniſchen Urtext an: *et quod nec una nec altera limitatur.* —— Die Einklammerung des Satzes *was gewiß bei einem Ganzen, außerhalb deſſen nichts exiſtiert, nicht ſein kann* (Sigw. 5) bei Appuhn (62) und Wolf (186) und gar Buſſes und Freudenthals Meinung, zu der auch Wolf l. c. neigt, 5, 6 und halb 7 ſeien interpoliert, erſcheint mir

ungerechtfertigt. Der Text ist genügend verständlich. So auch Gebhardt 143.

Zweiter Dialog. (2) Sigw. 29. V. L. 19. Vgl. Appuhn 65, Meijer 50 und Wolf 36 und 188, Gebh. S. 35 und Anm. Im Satz ist eine Negation ausgefallen; entweder: *so ist das von mir nicht gesagt* oder: *welche Gott nicht ohne andere Umstände . . . . . hervorgebracht hat.* —— (7) Daß der erste Satz hier (V. L. 20) eine Glosse ist, wie Sigw. (31), Gebh. 144, V. L. l. v. und Appuhn (67) meinen, ist mir nicht klar.

Kap. 3 und 4: Die zweifelhaften Lesarten im 3. und 4. Hauptstück sind bereits bei Sigw. (34—42 und 171—176) schön behandelt. Vgl. auch Appuhn (70—78 und 515—516); Meijer (58ff), Wolf (189—196), Gebh. S. 144ff. Einiges bleibt aber doch noch anzumerken. 1. Das 3. Kapitel ist im Ms. A kleiner geschrieben als ob es nachträglich auf ein leer gelassenes Blatt eingefügt worden wäre. (Vgl. Meijer 233 und besonders die schönen Ausführungen bei Wolf 189ff); daraus allein erkläre ich den leeren Raum in A hinter diesem Kapitel. —— 2. (5) Sigw. 38 und Anm. Im Urtext mag gestanden haben: *sed vera libertas solum vel nihil aliud est quam primæ causæ* (*als die der ersten Ursache*). —— 3. Vergleicht man im Kap. 4 (8) die Rezension von A mit der von B (Sigw. 41 und 174ff.), so findet man 3 Sätze in A, die in B fehlen. Der erste und letzte fügen sich schlecht in den Zusammenhang; liest man sie aber gleich hinter einander, so ergibt sich ihre Zusammengehörigkeit und damit ihr Charakter als der einer einzigen Glosse, die vom Redakteur gespalten und an zwei verschiedene Stellen sinnlos genug in den Text eingeschmuggelt wurde. Die Glosse lautete: *Quodsi porro* (*autem*) *res antea aliter, atque nunc sunt, fuissent, sequeretur, eum aliquando imperfectum fuisse, quod falsum est. Nam hoc idem est, ac si quis diceret: Si Deus imperfectus esset, res aliae essent, quam nunc sunt.* Dagegen scheint mir der mittlere (in B fehlende) Satz ursprünglich zu sein: (*und weil*) *wir sagen, daß die Freiheit nicht darin besteht, etwas zu tun oder nicht zu tun, und zugleich gezeigt haben, daß* etc. Im Text (V. L. 27) kommt der Tatbestand nicht klar zum Ausdruck. —— Auch in (7) Kap. 4 hat B 7 Worte ausgelassen. Vgl. V. L. 26, was Sigw. 40 anzumerken

vergaß; Wolf richtig (45). —— (7) Sigw. 46, V. L. 30: *Doch wir haben das mit Recht an ihnen für Unwiſſenheit angeſehen* (B *anzuſehen*; ſo auch Appuhn 83). Der Indikativ weiſt einfach auf mündliche Unterredungen hin. ——

Die Lesarten der *Kap.* 5—10 ſind zur Genüge behandelt von Sigw. und Appuhn, Meijer, Wolf und Gebhardt; vgl. beſonders Wolf 196-202.

Zweiter Teil. *Vorrede.* Anm. Nr. 12; Cod A, Sigw. 58. V. L. 39: *wie der unſrige jetzt iſt; het onze* hat kaum einen Sinn. Appuhn (98) ſchreibt mit Meijer (85): *ſeront comme ils ſont actuellement, blijven als zij thans zijn.* Wolf 64f.: *will be like ours now are.* Gebh. 59 ſcheint ſich Meijer nicht anzuſchließen. Zum Reſt der Vorr. vgl. Gebhardt S. 147.

Kap. 1. (1) Sigw. 61, V. L. 41. Der Text iſt verdorben wie alle zugeben. Man mag mit Appuhn (522) den latein. Wortlaut ſo wiederherſtellen: *Incipiamus ab iis* (*modis*) *cogitandi qui primi nobis cogniti ſunt, ſcilicet a quibusdam ideis, vel a cognitione noſtri ſive conſcientia et rerum quæ extra nos ſunt.* (Ähnlich Freudenthal; vgl. auch Wolf 67 und 203f. und Gebh. 147).

Zum *Kap.* 2 und 3 genügen Sigwart, Appuhn, Gebh., Meijer und Wolf.

Kap. 4. (4) Sigw. 71, V. L. 47. Zu dem Satz *um zu entdecken, was in denſelben gut und was ſchlecht iſt* hat A eine Anm. welche nur Meijer 101 und Appuhn aufnahmen. Meijer: *Van de 4. Uytwerkinge van dit ware geloof* (*ſiet pag. ...*) *is* (*te zeggen*) *dat ze ons aanwijſt waarin dat waarheid en valſchheid beſtaat.* —— Der letzte Abſchnitt (11) *über die Verwunderung* ſcheint unecht; vgl. Meijer 104, auch Appuhn 114, Wolf 209.

Kap. 5. Der Anfang weiſt eine Textverſchiebung auf; vgl. Meijer 104—106. Das Kap. muß mit (3) beginnen: Sigw. 74, V. L. 49; die erſten 2 Nummern gehören unmittelbar vor (6), das ſich an ſie direkt anſchließt. Wolf hat das überſehen. —— (9) In dieſem Abſchnitt finden ſich handſchriftlich 3 Anmerkungen (vgl. Gebh. 147), welche weder Sigw. noch V. L., noch Appuhn, noch Wolf bieten; zwei davon nahm Meijer in den Text auf; eine setzte er unter den Text. Wir geben Meijers Text, 108: *Maar juſt omdat zij wijzen zijn, zijn*

zij voor ons niet te begrijpen, tenzij wij tegelijk een begrip van God hebben. Wij kunnen ons derhalve daarmede niet vereenigen wijl wij ze zonder God niet kunnen kennen, en God kennende onmogelijk die wijzen kunnen beminnen, naardien in hem, omdat hij volmaakt is, noodzakelijk onze liefde rusten moet. Om het met een woord te zeggen; wanneer wij ons verſtand recht gebruiken, dan zal het ons onmogelijk zijn God niet te beminnen. Dazu die Anm.: *Omdat God alleen wezen heeft, en alle andere dingen maar wijzen zijn. Zooveel heerlijker nu als het wezen zelf is, boven de toevallen (het bijkomſtige); zooveel noodzakelijker moet dat Weſen bemint worden door ieder die het kent. Boven de toevallen, omdat wij een better kennende altijd een better beminnen, als pag. 104 door ons getoond is.*

Für die folgenden Kapitel bis Kap. 14 inkl. genügen die Ausgaben. Nur ist zu bemerken, daß Meijer den Anfang des 14. Kap. *von dem Grame*, zu 13 rechnet; 14 hat dann nach ihm die Aufschrift: *Algemeene opmerkingen over het goede en het kwade in de paſſien.* Das iſt im Inhalt, wenn auch nicht in den Mss. begründet. Der Schlußſatz von Kap. 14 findet ſich in Sigw., Meijer, Appuhn, Wolf, Gebh., nicht bei V. L.

Kap. 15. (2) Text in A verderbt; ſ. Sigw. 98. Appuhn (142) nach B: *S'il en eſt ainſi cependant, il ſemble qu'entre l'idée vraie et la fauſſe il n'y ait aucune différence, ſinon que l'une ſ'accorde avec la choſe et l'autre non, et qu'alors l'une et l'autre, qu'elles affirment ou nient, étant de véritables modes de penſer, il n'y ait entre elles qu'une diſtinction de raiſon ſeulement et non une diſtinction réelle.* Es iſt das ein etwas überarbeiteter Text nach A; ähnlich Meijer 136. Wolf 102 meint mit Recht, daß im Text nicht *verus*, ſondern *merus* ſtand und überſetzt: *are mere modes of thought.* Vgl. Gebhardt 150. —— (3) Sigw. 99: Die Worte *Denn die Wahrheit — klar iſt* läßt Appuhn (143) nach B aus. Ich glaube mit Unrecht.

(5) Sigw. 99 und 100 oben: den Text hält man für verderbt (Sigw. V. L.). Wolf 222f., Meijer 138 und Appuhn 144 haben wohl das Richtige. Im Lateiniſchen ſtand vielleicht ſo: *atque ita, ut ea affirmaret ſeu negaret, alio leviore influxu, (nempe paucis vel minoribus accidentibus in re animadverſis) motus eſt.* Vgl. Gebh. 150.

Kap. 16. Bekanntlich ſchlecht überliefert. Zur Anm. 2 (Sigw. 102, V. L. 66f) gibt Meijer eine annehmbare Löſung 141: *Er zijn er die beweren, dat de uitwerkende oorzaak van elke bijzondere wilsuiting geen idee is, maar de wil zelf in den menſch; en het verſtand een oorzaak zonder 't welk de Idee niet beſtaanbaar is* (vgl. auch Appuhn 146). Anders Gebh. 91 u. 150f. —— (3. Anm. 2) Sigw. 103. V. L. 67: *Weil Gewahrwerden auch eine Vorſtellung iſt . . .* hier fügt A an *en een verwaarde Idea;* Appuhn (147) läßt den Satz ohne Bemerkung aus; Sigw., Wolf und V. L. klammern ihn ein; Meijer (142) fügt wohl mit Recht ein *hoewel* bei: *und, wenn auch eine confuſe Idee, ſo doch immerhin eine Weiſe des Denkens.* —— In derſelben Anmerkung ſteht etwas weiter unten der Satz: *Want dan zoude een Chimera, waarin wy twee zelfſtandigheden begrijpen, een konnen worden; dat is valſch.* Sigw. (103), Appuhn (147) und Wolf (107) zweifeln an der Echtheit; V. L. klammert ihn ein. Meijer l. c. läßt ihn ſtehen. Der Satz ſieht wie eine Gloſſe, allerdings von Sp.s Hand aus. —— (4) Sigw. 104. V. L. 68: *Want, omdat de menſch nu deze dan die wil heeft, zo maakt hy in zijn ziele een algemeene wijze, die hy Wille noemt, gelijk hy ook zo uyt deze man en die man een Idea maakt van menſch.* Von Meijer (144), Wolf (107) und Sigwart (ohne Bemerkung) in den Text aufgenommen, von V. L. eingeklammert; der Satz unterbricht den Gedanken; er ſtand offenbar zunächſt am Rand, und wurde nur von A in den Text genommen, aber an unrichtiger Stelle. Man muß ihn einige Zeilen ſpäter einfügen, nämlich nach den Worten *nicht ſelten geſchieht* etc. —— Den Anfang von (5) braucht man nicht mit Sigw. 105 nach dem künſtlich verbeſſerten Text Monnikhoffs (B) zu geben; man kann ihn aber auch nicht mit V. L. 68 wörtlich nach A abdrucken; denn ſo, wie der Satz überliefert iſt, gibt er keinen Sinn. Man wird ihn ungefähr ſo herſtellen wie Meijer 144, Appuhn 149 und Wolf 108. Ich denke mir den lateiniſchen Urtext ſo: *iam igitur* (ich leſe *dus* ſtatt *dit;* vgl. *Deſpinoza* I 585, A. 65) *non loquar de univerſali voluntate, quam ens rationis eſſe iam demonſtravimus* (der Überſetzer hat ſtatt *ens rationis: modum cogitandi* überſetzt), *ſed de particulari volitione huius vel illius rei, quam volitionem aliqui in*

libera affirmatione vel negatione ſitam eſſe cenſuerunt. —— (8) Sigw. 107 V. L. 69f. Der Text in B iſt eine wenig glückliche Verbeſſerung des verworrenen Textes in A. Was aber A ſagen will iſt klar. Meijer 146f. und Appuhn 150f. geben wohl das Richtige; Appuhn: *Cela vient de ce qu'on ne diſtingue pas aſſez le Déſir de la Volonté; car la Volonté, pour ceux qui admettent la Volonté, eſt ſeulement l'oeuvre de l'eſprit, par laquelle nous affirmons ou nions quelque choſe d'une choſe ſans avoir égard au bien ni au mal; le Déſir, par contre, eſt une forme qui a pour objet dans l'âme la pourſuite ou l'accompliſſement d'une choſe en ayant égard au bien et au mal qu'on voit en elle. De ſorte que le Déſir eſt auſſi en nous après que nous avons affirmé ou nié quelque choſe d'une choſe, ſavoir: après que nous avons éprouvé ou affirmé qu'une choſe eſt bonne, — en quoi, ſelon leur dire, conſiſte la Volonté, — alors ſeulement vient le déſir ou l'inclination à pourſuivre cette choſe. Ainſi, ſelon leur propre langage, la Volonté peut bien exiſter ſans le Déſir, mais non le Déſir ſans la Volonté qui doit l'avoir précédé.* Sigwart und Wolf überſetzen einfach A.

Kap. 17. (1 und 2) Sigw. 108. V. L. 70. Auch mir ſcheint wie Meijer, Freudenthal und Gebhardt S. 152, daß es ſpätere Einſchiebſel ſind. Appuhn 152 gefallen die Nummern offenbar auch nicht, Wolf 112 ſcheint ſonderbarerweiſe keinen Anſtoß am Text zu nehmen. Die zwei Nummern ſind nichts anders als eine erſte Bearbeitung der oben nach Appuhn angeführten Stelle. Was die Kapitelumſtellungen betrifft vgl. unſere Darlegungen oben Kap. 19 Anm. 1 vgl. im folgenden Kap. 22.

Kap. 19. (8) Sigw. 116f. V. L. 76. Hier iſt der Text richtig; auch Appuhn 161 und Wolf 120, vgl. 229. Meijer 157 will den erſten Satz und die Note ſtreichen; wie mir ſcheint mit Unrecht. Spinoza hat ja eben erklärt, er werde zunächſt von der Ausdehnung allein, dann vom Denken allein ſprechen, und endlich von beiden zuſammen. So beginnt denn 8 ganz entſprechend mit dem Satz: *Wenn wir alſo die Ausdehnung allein ins Auge faſſen.* Im folgenden wird dann ausgeführt, daß in der Ausdehnung an ſich nur die zwei *Modi* der Bewegung und Ruhe, und nicht das Denken, eine Änderung zu erzeugen vermögen. Vgl. auch Gebh. S. 108 u. 152f. (9) *Daß*

die Lebensgeiſter, die bereits ihre Bewegung hatten, wenn auch nicht eine ſolche. So Sigw. 117 nach B.; ſo auch ſtillſchweigend Appuhn 162; während Meijer 158 ganz frei überſetzt: *dat de geeſten, die te voren niet in die richting werkten, nu daarentegen zich wel derwaarts bewegen.* Ähnlich Wolf 121. V. L. hat die Lesart von A behalten 77: *dat de geeſten, die al reeds haare beweeginge niet en hadden zoodanig.* Ich glaube, daß im Lateiniſchen ſtand: *ut ſpiritus [vitales], qui tum nondum (al reeds . . niet) motum habebant hoc modo (zoodanig) nunc tamen motum eo (= in illa directione) habeant,* der Überſetzer überſetzte wörtlich, aber ſo, als ob ſtatt *motum: ſuum motum* da ſtünde; er ſetzte auch den Beiſtrich vor *zoodanig,* was V. L. mit vollem Recht änderte. B iſt eine künſtliche Verbeſſerung. —— Zu (10) genügt Sigw. 118. In ſeiner zweiten Anm. tritt er für die Auslaſſung der Worte *oder erregt* ein; auch Meijer 159 klammert ſie ein. Sie können ruhig ſtehen bleiben (auch Wolf 121). Zum übrigen vgl. die Ausgaben, zumal Gebh. —— (15) Anm. 4. Hier iſt Sigw. 121 und V. L. 79 nicht klar. Man legt am beſten die urſprüngliche jetzt in A durchgeſtrichene Lesart zugrunde und überſetzt: *Antwort: da es die Gegenſtände ſind, welche es bewirken, daß wir wahrnehmen, ſo werden wir durch den einen anders afficiert (als durch den andern B) je nach dem Verhältnis von Bewegung und Ruhe, aus denen ſie ſich zuſammenſetzten. Und ſo entſtehen in uns allerlei Gefühle* uſw. (Vgl. Meijer 162 und Appuhn 165, Gebh. 153.) —— (17) hat wohl Sigw. 122 das Richtige getroffen nach ihm V. L. 80 und Appuhn 166, Wolf 124, Gebh. 153. Anders, aber für mich nicht überzeugend, Meijer 163. Die Hauptſache bleibt aber, daß auch an dieſer Stelle Umſtellungen im Text vorgekommen ſind: Der Satz *Woraus folgt* bis *wie wir auch von dem Körper geſagt haben* (Sigw. 16, S. 122 u. 123) muß unmittelbar vor Nr. 16 (Sigw. 122) eingefügt werden. Dann folgt Nr. 16, Nr. 17 der erſte Satz und Nr. 18. So und nur ſo gibt der Abſchnitt einen vernünftigen Sinn.

Kap. 20. (2) Sigw. 124, V. L. 81. Hier hat Meijer 164 ſicher das Richtige getroffen; ihm folgt Appuhn 167. *Wenn alſo die Seele in einer ſolchen Lage iſt, wie geſagt wurde, ſo haben wir vorher bewieſen,*

daß ſie mittelbar die Macht hat, die Lebensgeiſter, wohin ſie will, zu lenken. Am Rand ſtand *mediate*, der Abſchreiber nahm es an falſcher Stelle in den Text auf. B verbeſſerte falſch *onmiddelijk* = *unmittelbar;* Sigwart (S. 124) und V. L. nahmen die Verbeſſerung auf und überſetzen *wie unmittelbar vorher geſagt wurde.* So auch Wolf 126 und Gebh. 108. —— V. L. 82, (Sigw. 125, Meijer 166): *dat is hem van die pijnlijkheid te bevrijden;* Appuhn (168) läßt dieſe Worte aus, wie es ſcheint, nur aus Verſehen. —— (3) Appuhn (168) überſetzt richtig nach einer Andeutung Sigw. (125, Anm. 2) *bien que n'ayant rien de commun avec le corps;* der Text und auch Meijers Überſetzung 166: *alhoewel geen* [*onmiddellijke*] *gemeenſchap hebbende met het lichaam* iſt mißverſtändlich. Im lateiniſchen ſtand offenbar: *quamquam nihil ei commune eſt cum corpore.* —— (4) Die Schwierigkeiten, welche dieſer Abſchnitt mit den beigefügten Anmerkungen bietet, ſind genugſam behandelt worden. Ich möchte nur folgendes hinzufügen: 1. Es iſt klar, daß die lange Anmerkung ein ſpäterer Zuſatz iſt, und daß die Nummern 8, 9, 10 eine Lehre enthalten, die der *Ethik* näher ſteht als der *Korte Verhandeling.* So wird man denn mit Recht nach dem Vorgang Meijers 169f. u. 248f. die Anmerkung an den Schluß des ganzen Hauptſtückes ſetzen und die Anm. 4 (Sigw. S. 127, V. L. 83, App. 171) als Endglied daran fügen (das letzte auch genau genommen im Ms. A). Die Anm. 4 enthält auch eine fortgeſchrittenere Spekulation. — 2. Der Inhalt der erſten 6 Nummern der Anm. findet ſich auf den vorigen Seiten des *Traktats*, was hie und da geleugnet wurde; nachgewieſen hat es Meijer 169. Die Reihenfolge iſt allerdings in unſerem Text des *Traktates* eine andere. Auch Wolf ſchreibt 230, daß der Satz 3 *Keine Subſtanz kann beginnen* nirgendwo im *Traktat* bewieſen wird. Aber der Satz ſteht ausdrücklich I. 2 A. 2 Schluß Sigw. 13; ebenſo Nr. 3 Sigw. 19. — 3. Der Schluß der Nr. 10 in Anm. 3 iſt ſinnlos (Sigw. 127. V. L. 83). Statt *dennoch* (*nochtans*) muß es *demnach* (*overzulks, daarom, derhalven*) heißen; im latein. offenbar *propterea* oder *quare*. Richtig Appuhn 170 nach Meijer 170; nur freier als nötig. — 4. Zu der *idea reflexiva* (A) — *weeromſlachtige denkbeelden* (B) vgl. meinen *Jungen de Spinoza* 370ff. und 574f.

Kap. 21. (1) Anm. 1. Im Schlußſatz ſetzt Meijer 172 ſtatt *Übel: Überwindung* ein; Appuhn 174 neigt zu derſelben Änderung. Ich halte ſie nicht bloß für unnütz, ſondern ſelbſt für unrichtig. Lehrt ja doch Spin. in der Anm., daß *die Überwindung* [einer Leidenſchaft] *immer notwendig iſt*, wo der Genuß eines entgegengeſetzten Gutes größer iſt; alſo kann er hier unmöglich meinen, *daß die Überwindung nicht immer notwendig folge*. Der Sinn der Stelle iſt folgender: Genießen wir etwas durch Hingabe an eine Leidenſchaft, ſo vermag dennoch dieſer Genuß durch ein größeres aus dem Genuß folgendes Übel aufgehoben zu werden; aber die Erfahrung lehrt, daß aus der Hingabe an eine beglückende Leidenſchaft, das Übel nicht immer und nicht gleich folge. Der Text kann alſo beſtehen bleiben.

Kap. 22. Nach einer Bemerkung in A fügt Meijer 174 die erſte Anm. zum 19. Kap. hier als Einleitung ein. Die letzten Sätze (Sigw. 114: *Sollte dies wohl* etc.) hält er für eine Gloſſe Jarig Jelles'. (Vgl. auch Wolf 232.) Eine, wie mir ſcheint, nicht genug begründete Konjektur. —— (4) Der Text Sigw. 131 f. und Anm. 1. V. L. 86 iſt verderbt. Appuhns Änderungsvorſchlag 176 deckt ſich dem Sinn nach mit der Überſetzung Sigwarts und Meijers (?) 176: *et ſuivant que la choſe eſt plus ou moins parfaite, l'union de cette idée avec la choſe penſante et ſon effet en elle ſont auſſi plus ou moins parfaits*.

Kap. 23. Schluß. Der letzte Satz — crux interpretum — hat offenbar im Urtext ſo gelautet: *Ita ut id, quod ſola cauſa eius exiſtentiae eſt, etiam, ſi interierit, cauſa eſſe debeat* (*deberet*) *eiusdem non-exiſtentiae, cum* (= *wenn*, oder = *dadurch daß*) *ipſum altera*[*re*]*tur vel peri*[*re*]*t*. Der Überſetzer faßte das *cum* cauſal auf und überſetzte es mit dem ſinnloſen *om dat*. Die Überſetzung muß lauten: *So daß, was allein die Urſache ihres Daſeins iſt, auch, falls ſie vergeht, die Urſache ihrer Nicht-Exiſtenz* (*dann*) *ſein müßte, wenn es* (*nämlich*) *ſelbſt ſich änderte oder zugrunde ginge*.

Kap. 24. (6) Sigw. 136: der Sinn iſt offenbar wie bei Meijer 183 und Appuhn 183. Sind die menſchlichen Geſetze nicht in Übereinſtimmung mit der Natur, ſo werden ſie, da die Naturgeſetze mächtiger ſind, vernichtet.

Zu Kap. 25 und 26 genügen die Ausgaben, unter denen beſonders Wolf und Gebhardt zu berückſichtigen ſind.

Anhang. Sehr auffallend iſt, daß A hier eine Reihe von Lesarten bietet, welche von den meiſten Herausgebern als unrichtig, oder gar ſinnlos angeſehen werden; ſie geben dem Text von B den Vorzug. Man muß demnach genau zuſehen. — Axiom 7. Der allgemein beibehaltene Text: *Dasjenige, durch welches die Dinge unterhalten werden, iſt vermöge ſeiner Natur eher als ſolche Dinge*, kann, wie Meijer (200 und 253) richtig bemerkt, kaum richtig ſein; es wäre nur eine Wiederholung des erſten Axioms. Außerdem paßt der Begriff des Unterhaltens der Dinge (*conſervatio rerum*) gar nicht in den Zuſammenhang. Meijer vermutet: *Dat geen waardoor de dingen onderſcheiden worden, is van nature het eerſte in zoodanige dingen.* Dieſes Axiom paßt auch zu einer Anm. im Anhang II (Nr. 10, Sigw. p. 155, vgl. p. 229): Schaarschmidt 133, Meijer 207, Appuhn 203 (Wolf läßt auch die Anm. aus): *Denn die Dinge unterſcheiden ſich durch das, was das Hauptſächlichſte in ihrer Natur iſt; hier aber ſteht die Weſenheit der Dinge über ihrer Exiſtenz, ergo* .... Der Sinn des Axioms 7 iſt alſo der, daß dasjenige, wodurch ſich die Dinge unterſcheiden, das Erſte, Hauptſächlichſte (*het eerſte = het voornaamſte*) in ihrer Natur iſt. Eine Schwierigkeit bleibt allerdings beſtehen. Nach Spinoza iſt nicht dasjenige das Vornehmſte in den Dingen, wodurch ſie ſich unterſcheiden, ſondern dasjenige, wodurch ſie miteinander übereinkommen. Indes läßt ſich hier eine befriedigende Löſung finden. Spinoza ſieht von der Identität der Dinge ab; er will nur zum Ausdruck bringen, daß die Dinge ſich nicht bloß durch gewiſſe Äußerlichkeiten unterſcheiden, ſondern durch das, was in ihrer Natur die Hauptſache ausmacht, ihr eigentlichſtes individuelles Sein. — Propoſitio I: Spinoza verweiſt hier, wie Meijer (200) richtig bemerkt, nicht bloß auf das erſte, ſondern auch auf das 7. Axiom (vgl. auch Appuhn 197); dieſer Verweis iſt aber nur verſtändlich, wenn man obige Verbeſſerung des Axioms 7 zugrunde legt. Der Sinn iſt folgender: Zwei Subſtanzen könnten ſich, wenn ſie verſchieden wären, nur realiter unterſcheiden; denn ſie müſſen ſich durch das unterſcheiden, was die Haupt-

ſache in ihnen iſt; alſo durch ihr Weſen (Ax. 7), dieſes Weſen iſt aber natura prior als die Modifikationen (Axiom 1). — Propoſition 2, Beweis: Auch hier iſt die Lesart von A: *zo en kan zig die (wezentlijkheid) niet voortbrengen* (V. L. III. 98, Meijer 201; anders Sigwart 149, Appuhn 198, Wolf(?) 154) dem Sinn nach richtiger. — Die Propoſitio 3 u. 4 iſt in A wörtlich aus dem Lateiniſchen, wenn auch nicht ganz ſinngemäß überſetzt. In B liegt eine etwas freiere, aber dem Sinn nach gleiche Überſetzung vor. Für die Abweichungen im *Beweis* vergleiche Sigw. 151 und Gebh. 156. V. L. reicht hier nicht aus.

Anhang II. Im allgemeinen genügt Sigw. Die abgelehnten Lesarten von A führen ſich auf Schreibfehler oder kleine Mißverſtändniſſe zurück. In wichtigeren Dingen gibt A auch hier den beſſeren Text.

Einzelnes. Vgl. oben Meijer 207, Appuhn 203, Gebh. 156. — Einige Stellen ſind ſchwieriger. Sigw. (10) 155, V. L. 102, Meijer 204 u. 207, Appuhn 203f. u. 334f., Wolf 159f. Die beiden letzten Sätze: *Weshalb wir auch dieſe Idee — Eines allein unendlichen Weſens* [*Entis*] *ſind* gehören nach Freud., Meijer, Appuhn, Gebhardt nicht hierher, ſondern an das Ende von Nr. (4) Sigw. 153; ich ſchließe mich ihnen an. — Was (11) betrifft, Sigw. 156 u. 230, V. L. 102, Meijer 207f., Appuhn 204, Wolf 160, Gebh. 156, ſo hat Sigw. wohl das Richtige in ſeinen Bemerkungen.

SPINOZA ON THE SIMPLICITY OF SUBSTANCE[1]

BY HARRY AUSTRYN WOLFSON,

Affiſtant Profeſſor of Jewiſh Litterature and Philoſophy in Harvard University, and Profeſſor in the Jewiſh Inſtitute of Religion.

I.

In the Appendix at the end of the firſt part of the *Ethics* Spinoza furniſhes us with the unuſed titles for the unmarked chapters into which the book would have undoubtedly been divided had he choſen to write it after the manner of the ſcholaſtics and the rabbis. Uſing the terms *nature* and *properties* adviſedly in their ſtrictly ſenſe, he ſays: *In theſe chapters I have explained the nature of God and His properties.* He then proceeds to enumerate theſe properties: (1) *That He neceſſarily exiſts;* (2) *that He is one;* (3) *that from the neceſſity alone of His own nature He is and acts;* (4) *that He is, and in what way He is, the free cauſe of all things;* (5) *that all things are in Him, and ſo depend upon Him that without Him they can neither be nor be conceived;* and, finally, (6) *that all things have been predetermined by Him, not indeed from freedom of will or from abſolute good pleaſure, but from His abſolute nature or infinite power.* The *nature of God*, as we have already ſeen[2], is treated in Propoſition I, which ſupplements the definition of ſubſtance. Of the ſix *properties* enumerated by Spinoza the laſt four will be found to cover Propoſitions XIV to XXXVI, while the firſt may ſerve as a heading for Propoſition XI. There remains therefore only the ſecond property, *that He is one*, which is to deſcribe the contents of Propoſitions II to X and Propoſitions XII and XIII. We have already ſhown in the preceding chapter[3] that Propoſitions II to VI deal with the traditional problem of the unity of God. We ſhall now endeavor to ſhow that in

[1] This eſſay is a third inſtalment of a work to be entitled *Spinoza, the Laſt of the Mediaevals; A ſtudy of the Ethica Ordine Geometrico Demonſtrata in the light of a hypothetically conſtructed Ethica More Scholaſtico Rabbinicoque Demonſtrata.* —— [2] *Spinoza's Definition of Subſtance and Mode, Chronicon Spinozanum* I. —— [3] *Spinoza on the Unity of Subſtance, Chronicon Spinozanum* II.

Propoſitions VII—X and XII—XIII Spinoza ſimilarly deals with another traditional aſpect of the ſame problem.

The expreſſion unity of God was uſed by mediaeval philoſophers in two ſenſes. In the firſt place, it was uſed in the ſenſe of numerical unity, as an aſſertion of monotheiſm and a denial of the exiſtence of more than one God. In the ſecond place, it was uſed in the ſenſe of eſſential unity, or ſimplicity, as a denial of any kind of inner plurality in the divine nature[1]. This diſtinction in the uſe of the term unity may be traced back to Ariſtotle's discuſſion of the various meanings of the term *one*[2], which is repeatedly reproduced with the uſual modifications and elaborations in mediaeval literature[3]. Unity in the firſt ſenſe is the ſubject of the mediaeval proofs of the unity of God; unity in the ſecond ſenſe is the principle underlying the mediaeval discuſſions of the nature of the divine eſſence or what is generally known as the problem of divine attributes[4]. Spinoza follows the traditional method of treatment. Having discuſſed the numerical unity of God in Propoſitions II to VI, he now enters upon the discuſſion of the eſſential unity, or ſimplicity, of God in Propoſitions VII—X and XII—XIII.

The ſimplicity of God upon which the mediaevals ſo ſtrongly inſiſted was meant to emphaſize the impropriety of the aſſertion, or even of the implication, of any kind of inner plurality in the divine eſſenſe. They eſpecially mention three of ſuch inner pluralities which the idea of abſolute ſimplicity was meant to deny. Firſt of all, it denies the exiſtence in God of accidental qualities. Theſe had to be rejected on account of the belief in the abſolute incorporeality of God which tradition, if not the actual aſſeverations of the Bible, had taken for granted and which belief was further intenſified when the traditional God was identified with the Ariſtotelian pure form. *He is not a magnitude that any quality reſulting from quantity as ſuch could be poſſeſſed by Him; He is not affected*

[1] Cf. Crescas, *Or Adonai* I, iii, 4. —— [2] *Metaphyſics* V, 6. —— [3] Algazali, *Makaſid al-Falaſifah* I (p. 114); Bahya ibn Pakuda, *Hobot ha-Lebabot* I, 8; Judah ha-Levi, *Cuzari* II, 2; Abraham ibn Daud, *Emunah Ramah* II, iii, 1; Joſeph Albo, *Ikkarim* II, 10. —— [4] *Ikkarim* II, 7.

by external influences, and therefore does not poſſeſs any quality reſulting from emotion. He is not ſubject to phyſical conditions, and therefore does not poſſeſs ſtrength or ſimilar qualities; He is not an animate being, that He ſhould have a certain diſpoſition of the ſoul, or acquire certain properties, as meekneſs, modeſty, etc., or be in a ſtate to which animate beings as ſuch are ſubject, as, e. g., in that of health or of illneſs. Hence it follows that no attribute coming under the head of quality in its wideſt ſenſe can be predicated of God[1].

But the ſimplicity of God denies more than that. It alſo denies the metaphyſical or logical diſtinction of genus and ſpecies in the divine nature, or what is known as eſſential attributes as diſtinguiſhed from accidental attributes. Arabic as well as Jewiſh philoſophers are explicit in their denial of the diſtinction of genus and ſpecies in God[2]. It is this principle that underlies the following paſſage of Maimonides: *The object is deſcribed by its definition, as, e. g., man is deſcribed as a being that lives and has reaſon . . . All agree that this kind of deſcription cannot be given of God; for there is no previous cauſe to His eſſence, by which He could be defined . . . . An object is deſcribed by part of its definition, as when, e. g., man is deſcribed as a living being or as a rational being . . . . All agree that this kind of deſcription is inappropriate in reference to God; for if we were to ſpeak of a portion of His eſſence, we would conſider His eſſence to be a compound*[3].

There is a third poſſible kind of diſtinction in the divine nature which is ſpecifically rejected by the mediaevals in their discuſſion of the ſimplicity of God, namely, the diſtinction of eſſence and exiſtence. There are certain hiſtorical reaſons, to be dealt with ſubſequently, which had induced the mediaevals to ſingle out the predicate of exiſtence for ſpecial discuſſion. Suffice it to ſay for the preſent that both Arabic and Jewiſh philoſophers deal with this problem ſpecifically in their general discuſſion of the nature of the divine eſſence. We may quote here the following typical paſſage from Maimonides: *It is known that exiſtence is an accident apper-*

[1] Maimonides, *Moreh Nebukim* I, 52. —— [2] *Makaſid al-Falaſifah* II (p. 145); *Ikkarim* II, 6 and 7. —— [3] *Moreh Nebukim* I, 52.

taining to all things, and therefore an element ſuperadded to their eſſence. This muſt evidently be the caſe as regards everything the exiſtence of which is due to ſome cauſe; its exiſtence is an element ſuperadded to its eſſence. But as regards a being whoſe exiſtence is not due to any cauſe — God alone is that being, for His exiſtence, as we have ſaid, is abſolute — exiſtence and eſſence are perfectly identical. He is not a a ſubſtance to which exiſtence is joined as an accident, as an additional element[1].

Simplicity in this ſenſe, as a denial of any kind of internal plurality, phyſical as well as metaphyſical and logical, is maintained by Spinoza with regard to ſubſtance. Of the three kinds of internal plurality eſpecially rejected by the mediaevals, the plurality of ſubject and accidental quality, of genus and ſpecies, and of eſſence and exiſtence, Spinoza mentions the laſt one ſpecifically in Propoſition VII. As for the ſecond, though he does not openly ſay in ſo many words that ſubſtance has no diſtinction of genus and ſpecies, this, as we have already ſeen[2], is the implication of his definition of ſubſtance and of Propoſition I which is baſed upon it. It is this, too, which is meant when he ſays in one of his letters that *of His eſſence we can form no general idea*[3]. Finally, in Scholium 2 to Propoſition VIII, which really belongs to Propoſition VII, he dismiſſes, in unmistaken terms, the inherence in ſubſtance of accidental qualities, and almoſt in the words of Maimonides he says that thoſe who attribute accidental qualities to ſubſtance do ſo becauſe *they do not diſtinguiſh between the modifications of ſubſtances and ſubſtances themſelves* and alſo becauſe they *confound human nature with divine* and *readily attribute to God human affects*. Subſtance is thus to Spinoza like God to the mediaevals — abſolutely ſimple, free from accidental as well as from eſſential attributes and likewiſe impervious to the diſtinction of eſſence and exiſtence.

The mediaeval inſiſtence upon the abſolute ſimplicity of God did not, however, mean to diveſt Him of all traits of perſonality. A God who has been conceived as creator and governor of the world,

[1] *Moreh Nebukim* I, 57. —— [2] *Spinoza's Definition of Subſtance and Mode, Chronicon Spinozanum* I. —— [3] *Epiſtola L.*

as lawgiver to man and judge of human actions, could not poſſibly be conceived as impaſſive as a mathematical point and as indifferent as a metaphyſical abſolute. This belief in the perſonality of God is ſummed up by the mediaevals in the ſtatement that *God, bleſſed be He, muſt be free of imperfections*[1] by which is meant that *He muſt poſſeſs power and will and the other attributes without which He could not be thought of as perfect*[2]. Spinoza reſtates this view in the following words: *That everything, which includes neceſſary exiſtence, cannot have in itſelf any imperfection, but muſt expreſs pure perfection*[3]. Thus while on the one hand God muſt be abſolutely ſimple and unqualifiable, on the other hand, He muſt poſſeſs all thoſe qualities which make for perſonality. How theſe two can be reconciled is the problem of attributes, which does not concern us for the preſent. The following brief ſtatement will ſuffice as an indication of the mediaeval point of view : *All the attributes of perfection that are predicated of God or are conceived to exiſt in Him, are predicated of Him and are conceived to exiſt in Him only in the ſenſe in which they imply perfection but in none of the ſenſes in which they would imply imperfection*[4]. Of particular importance for us is the uſe made by the mediaevals of the term infinite with regard to theſe attributes of perfection. In the firſt place, theſe attributes of God are to be infinite in number. *It muſt be underſtood that the perfections which exiſt in God are infinite in number*[5]. In the ſecond place, each of theſe attributes muſt be infinite in two ſenſes: infinite in time, that is, eternal, and infinite in the degree of importance, that is, in its eſſential nature. *When we aſcribe to God any of the attributes by which He may be deſcribed, whether negative or poſitive, that attribute muſt be taken to be infinite in two reſpects, infinite in time and infinite in perfection or importance*[6]. The term infinite applied to God thus means to deſignate that He poſſeſſes an infinite number of attributes each of which is eternal and abſolutely perfect. To quote: *It is with reference to this that the Cabaliſts deſignated God by the term Infinite (En Sof), to indicate that the*

[1] *Ikkarim* I, 15; cf. II, 7. —— [2] *Ibid.* —— [3] *Epiſtola XXXV* (olim *XL*). —— [4] *Ibid.* II, 21. —— [5] *Ibid.* II, 25. —— [6] *Ibid.*

perfections which are to be found in Him are infinite in the three ſenſes which we have mentioned[1] — that is to ſay, infinite in the number of attributes and each attribute infinite in time and in perfection.

Similarly to Spinoza, while God is abſolutely ſimple and unqualifiable, He may ſtill be deſcribed as poſſeſſing attributes, infinite in number, and each infinite in time and perfection. His definition of God at the beginning of the firſt part of the *Ethics* is nothing but a reſtatement of the paſſages we have reproduced in the preceding paragraph. *By God, I underſtand Being abſolutely infinite, that is to ſay, ſubſtance conſiſting of infinite attributes, each one of which expreſſes eternal and infinite eſſence*[2]. Note the expreſſion *eternal and infinite eſſence*. By *eternal* he means here infinite time, and by *infinite* he means abſolute perfection. And what he has laid down of God in his definitions, he now tries to prove of ſubſtance in his propoſitions. Firſt he ſhows that *every ſubſtance is neceſſarily infinite* (Propoſition VIII) juſt as God is *abſolutely infinite*. Then, juſt as God is *ſubſtance conſiſting of infinite attributes*, ſo ſubſtance poſſeſſes infinite attributes, for *the more reality or being a thing poſſeſſes, the more attributes belong to it* (Propoſition IX), and inasmuch as ſubſtance has infinite reality or being, it muſt have infinite attributes. Finally, each attribute of ſubſtance muſt *expreſs eternal and infinite eſſence* juſt as the attributes of God, for *each attribute of a ſubſtance muſt be conceived through itſelf* (Propoſition X), and muſt therefore be identical with ſubſtance, and inaſmuch as ſubſtance is infinite, each of its attributes muſt be infinite. In Jewiſh philoſophy, too, the infinite nature of each attribute is deduced from the infinite nature of God. *For juſt as God, bleſſed be He, is infinite both in time and in importance ſo is each of His attributes infinite both in time and in importance*[3].

The attempt of the mediaevals to preſerve God's perſonality by endowing Him with infinite attributes while at the ſame time inſiſting upon His abſolute ſimplicity has landed them, as we have already pointed out, into a ſelf-contradiction. Attributes are either

[1] *Ibid.* —— [2] *Ethics* I, Def. VI. —— [3] *Ikkarim* II, 25.

accidental or eſſential; they muſt be related to the ſubject either as color and ſize and weight and ſuch like or as genera and ſpecies, as, e. g., life and rationality are related to man. In either caſe they muſt imply a diſtinction of eſſence and attribute in the ſubject, though in the latter inſtance the diſtinction is only metaphyſical or logical. Furthermore, attributes differ among themſelves from each other, and therefore the aſſertion of an infinite number of attributes muſt imply a correſponding infinite number of differences in the nature of the ſubject. If the divine nature is to be free from any kind of plurality, how then can it have attributes? This difficulty conſtitutes the problem of divine attributes in mediaeval philoſophy. The ſolutions offered will be touched upon in the ſequel. In a general way, it may be ſaid that in the attempted ſolutions two facts are ſought to be eſtabliſhed. Firſt, all the attributes of God are in reality one attribute, and, whatever differences there may appear to exiſt between them, they do not affect the nature of God. Second, whatever may be the relation between eſſence and attribute, the aſſertion of divine attributes does not contravene the ſimplicity of God's eſſence.

Similarly Spinoza, after having ſtated in Propoſitions VIII, IX and X that ſubſtance has an infinite number of attributes, proceeds to ſhow that though aſſuming an infinite number of attributes two of which *may be conceived as really diſtinct — that is to ſay, one without the aſſiſtance of the other — we cannot nevertheleſs thence conclude that they conſtitute two beings or two different ſubſtances* (Propoſition X, Scholium), and that *no attribute of ſubſtance can be truly conceived from which it follows that ſubſtance can be divided* (Propoſition XII), concluding that *ſubſtance abſolutely infinite is indiviſible* (Propoſition XIII).

This, then, is the logical argument underlying Propoſitions VII to X and XII—XIII. Had the *Ethics* been written *more ſcholaſtico rabbinicoque*, Spinoza would have prefaced theſe Propoſitions with the following words: We ſhall now proceed to ſhow that juſt as ſubſtance is like God in its numerical unity (Propoſitions II—VI) ſo it is alſo like God in its abſolute ſimplicity. That it has no

diſtinction of genus and ſpecies has already been ſtated (Definition III and Propoſition I); that it could have accidental qualities muſt be dismiſſed as ſomething incomprehenſible to a philoſopher (Propoſition VIII, Scholium 2). What is therefore left us to ſhow is that like the philoſophic God ſubſtance has not the diſtinction of eſſence and exiſtence (Propoſition VII). Furthermore, though like God *every ſubſtance is neceſſarily infinite* (Propoſition VIII), that is to ſay, conſiſting of infinite attributes (Propoſition IX), each one of which expreſſes eternal and infinite eſſence (Propoſition X), ſtill this infinity of attributes does not imply that ſubſtance is in any ſenſe diviſible (Propoſition X, Scholium; Propoſitions XII to XIII).

With theſe general remarks we are now ready to diſcuſs more fully the following three topics and the propoſitions in which they are treated: (1) The problem of eſſence and exiſtence (Prop. VIII; Def. I). (2) The definition of the term infinite (Def. II; Def. VI; Propoſitions VIII—X). (3) The relation of attributes to ſubſtance (Def. IV; Prop. X, Scholium; Propoſitions XII—XIII).

II.

The problem of eſſence and exiſtence which is dwelt upon by Spinoza not only in his *Ethics* but alſo in his other writings, the terms in which the problem is couched, and the manner in which it is treated, are all part of the great philoſophic heritage which had fallen to him from his predeceſſors. Two diſtinct traditions ſerved him as ſources of ſupply. One was the philoſophic writings in Hebrew which have preſerved the traditions of Arabic philoſophy; the other was Descartes who has preſerved the traditions of the Latin ſcholaſtics. It can be ſhown that the two traditions had croſſed at one time, and that the ſcholaſtic tradition of a later period owed largely to the Arabico-Hebrew influence. But with Anſelm's introduction of the ontological mode of reaſoning the problem in ſcholaſtic literature was given a new turn, and ſubſequently developed in an independent direction, ſo that when it reached its culminating point in Descartes, we have the aſſertion

of the identity of eſſence and exiſtence in God which in purpoſe and meaning is entirely different from the ſimilar aſſertion in Jewiſh philoſophy. In Jewiſh philoſophy the aſſertion that in God eſſence and exiſtence are identical, or however elſe it is phraſed[1], was merely another way of ſaying that God is the neceſſary exiſtent out of which ariſes the eternity, unity, ſimplicity, immutability, and unknowability of God, and in fact all thoſe negations which tend to make God an abſolute and infinite being. It does not, however, mean that thereby God becomes a *real* being (*ens reale*) as oppoſed to a being of reaſon and a fictitious being (*ens rationis*, *ens fictum*). Or, in other words, the fact that in the idea of God eſſence involved exiſtence was not uſed to prove the actual exiſtence of God, for in Jewiſh as well as in Arabic philoſophy that mode of reaſoning was not followed[2]. In Descartes the identity of eſſence and exiſtence means all that, to be ſure, but it alſo means ſomething elſe. It means alſo that this very idea of the identity of eſſence and exiſtence in God proves that He is a *real* being. In Spinoza, as we ſhall endeavor to ſhow, theſe two trends of thought meet, and upon the groundwork of philoſophic lore inherited from the Hebrew books of his youth he raiſed the ſuperſtructure of Descartes' ontological proofs of the exiſtence of God.

Of late there have appeared many intereſting ſtudies of the manifold ſignificance of the diſtinction of eſſence and exiſtence in Arabic philoſophy, its profound philoſophic implications, its ramifications into the various fields of metaphyſics, and its ſtill further development in the ſcholaſtic philoſophy. However complicated and important the problem may have become in the courſe of its development, and however great the ſignificance it has aſſumed in its later phaſe, it does not argue againſt a ſimple and humble origin. To my mind, the problem originated in the queſtion as to the meaning of propoſitions in which the term *exiſtent* forms the predicate, as, for inſtance, *A is exiſtent*. In order to appreciate the ſignificance of this

[1] See the writer's *Crescas on the Problem of Divine attributes*, *Jewiſh Quarterly Review*, n. s., vol. VII, p. 189, n. 85. —— [2] See the writer's *Notes on Proofs of the exiſtence of God*, *Hebrew Union College Annual*, vol. I, pag. 583.

queſtion, we muſt bear in mind that Ariſtotle, and following him Arabic and Jewiſh logicians, held that every logical judgement muſt be ſynthetic ſo that in every propoſition the predicate muſt be a univerſal term belonging to one of the four or five predicables enumerated by Ariſtotle and Porphyry. It muſt be the genus of the ſubject, its ſpecies, a ſpecific difference, a property or an accident. In mediaeval terminology the firſt three predicables are known as *eſſential attributes*, the laſt two as *accidental attributes*. The common characteriſtic of all theſe predicables is that they are all univerſal terms and are not identical with the eſſence of the ſubject. Eſſential attributes ſtate the elements of which the eſſence of the ſubject is conſtituted or to which it belongs, and though not different from the eſſence of the ſubject they are either more extenſive or leſs extenſive than it, as, for inſtance, when animality and rationality, or either one of theſe, are predicated of man. Accidental attributes are ſomething different from, and external to, the eſſence of the ſubject, adding ſome adventitious quality to it, as, for inſtance, when color and ſize and age are predicated of man. Nothing that is perfectly identical with the ſubject and co-extenſive with it and a mere verbal repetition of its eſſence can be affirmed in the predicate, for identity is not a logical relation. Ariſtotle has laid it down as a rule when he ſtated that *individuals, and whatever is one in number, are predicated of no ſubject*[1], and the mediaevals condemn as tautological any propoſition like A is A. In view of this the queſtion may be juſtly raiſed as to what kind of predicate is *exiſtent* in the propoſition *A is exiſtent*. It cannot be identical with the eſſence of the ſubject, for then the propoſition would be tantamount to ſaying that A is A[2]. It is therefore concluded that exiſtence is always an accident ſuperadded to the eſſence of a thing.

That exiſtence is an element adventitious to the eſſence of things would ſeem to be on the whole in accord with what we know of Ariſtotle's views on the ſubject. According to him the exiſtence of things is not implied in the knowledge of their eſſence which we

[1] *Categories*, ch. 2, 1b, 6—7. —— [2] This argument of Avicenna is reproduced by Crescas in his *Or Adonai* I, iii, 1.

may attain from their definition, and thus while we may have an idea of man and knowledge of his eſſence, and while we are even capable of defining him, none of theſe can prove the actual exiſtence of man. For all definitions are answers to the queſtion what a thing is but not to the queſtion whether a thing is. *But what man is and that man exiſts are two different queſtions*[1]. Again: *Evidently then thoſe who define according to the preſent methods of definition, do not demonſtrate that a thing exiſts*[2]. To form conceptions of certain eſſences, to define them, to deſcribe them in formal propoſitions, does not imply that they exiſt, for definitions and propoſitions may be purely nominal in which words rather than things are the ſubject of discourſe. If a thing does actually exiſt, it only happens to exiſt, juſt as it only happens to be white or black, large or ſmall. To aſſert, therefore, of ſuch a thing that it is exiſtent is ſimply to attribute to it an accidental quality juſt as to ſay of a black or white thing that it is black or white. This interpretation of Ariſtotle, to be ſure, might be doubted. It might be argued that while indeed there are nominal definitions in which exiſtence is not implied, it may be ſtill poſſible that in real definitions exiſtence is implied, and that the attribution of exiſtence to things that do actually exiſt is not to attribute an accidental quality but rather to affirm ſomething that is involved in their eſſence. This indeed would ſeem to be Averroes' interpretation of Ariſtotle, for he maintains that exiſtence is always involved in the eſſence of an actually exiſtent ſubject[3]. Avicenna, however, and his Jewiſh followers, like Maimonides, for inſtance, by maintaining that exiſtence is an accident ſuperadded to the eſſence would ſeem to have underſtood Ariſtotle as explained above.

But even according to Avicenna and his ſchool, God is an exception. In Him exiſtence cannot be aſſumed to be added to His eſſence any more than any of the other attributes could be conſidered as accidental qualities. This is impoſſible by reaſon of the ſimplicity of the divine nature. It is becauſe of this general prin-

[1] *Anal. Poſt.* II, 7, 92b, 10—11. —— [2] *Op. cit.* II, 92b, 19—20. —— [3] See quotations in Munk, *Guide des Égarés*, vol. I, p. 231, n. 1.

ciple that exiſtence is accidental to the eſſence of created beings that the theologians of the Avicennean ſchool have included in their discuſſion of the divine attributes the ſtatement that God has no exiſtence ſuperadded to His eſſence, or that in God eſſence and exiſtence are identical.

It would ſeem that it was this traditional method of including the problem of eſſence and exiſtence in the discuſſion of attributes or the ſimplicity of God that had led Spinoza to lay down his ſeventh Propoſition. All of Spinoza's ſtatements with regard to the nature of exiſtence in relation to eſſence reflect the Avicennean and Maimonidean point of view. Repeating almoſt verbatim the words of Ariſtotle, he ſays *that the true definition of any one thing neither involves nor expreſſes anything except the nature of the thing involved*[1]. Again, correſponding to the Avicennean formula that in created beings exiſtence is an accident ſuperadded to their eſſence, Spinoza ſays: *The eſſence of things produced by God does not involve exiſtence*[2]. God is, however, different, for *I define God as a being to whoſe eſſence belongs exiſtence*[3]. And what is true of God is true alſo of ſubſtance: *It pertains to the nature of ſubſtance to exiſt*[4]. The contraſt between God and created beings is clearly brought out in the following paſſage: *Eſſence in God is not different from exiſtence, indeed the one cannot be conceived without the other. In other things eſſence differs from exiſtence, for the one may be conceived without the other*[5].

In his proof of Propoſition VII, no leſs than in the propoſition itſelf, Spinoza follows his predeceſſors. In Jewiſh philoſophy, the negation of the diſtinction of eſſence and exiſtence in God, as well as that of any other diſtinction, is baſed upon the view that any form of compoſition requires a cauſe to bring about that compoſition and that God can have no cauſe. *A thing compoſed of two elements has neceſſarily their compoſition as the cauſe of its preſent exiſtence. Its exiſtence is therefore not neceſſitated by its own eſſence;*

[1] *Ethics* I, Prop. VIII, Schol. 2. Cf. *Epiſtola XXXIX.* —— [2] *Ibid.* Prop. XXIV. —— [3] *Epiſtola LXXXIII* (olim *LXXII*). —— [4] *Ethics* I, Prop. VII. —— [5] *Cogitata Metaphyſica* I, 2.

it depends on the exiſtence of its two component parts and their combination[1]. Again: *A thing which has in itſelf the neceſſity of exiſtence cannot have for its exiſtence any cauſe whatever*[2]. With this in mind Maimonides argues for the identity of eſſence and exiſtence in God as follows: *It is known that exiſtence is an accident appertaining to all things, and therefore an element ſuperadded to their eſſence. This muſt evidently be the caſe as regards everything the exiſtence of which is due to ſome cauſe; its exiſtence is an element ſuperadded to its eſſence. But as regards a being whoſe exiſtence is not due to any cauſe — God alone is that being, for His exiſtence, as we have ſaid, is abſolute — exiſtence and eſſence are perfectly identical; He is not a ſubſtance to which exiſtence is joined as an accident, as an additional element*[3].

The ſhort proof of Propoſition VII given by Spinoza follows the ſame line of reaſoning. The eſſence of ſubſtance muſt involve exiſtence, he argues, becauſe ſubſtance has no cauſe, for *there is nothing by which ſubſtance can be produced.* Were exiſtence ſuperadded to its eſſence, ſubſtance would require a cauſe to produce it. This ſtate of being cauſeleſs which the mediaevals as well as Spinoza himſelf uſually deſignate by the expreſſion *neceſſary exiſtent*, Spinoza alſo deſignates by the expreſſion *cauſe of itſelf* (*cauſa ſui*), a phraſe which had already been in current uſe in philoſophic literature[4]. *Cauſa ſui* like the mediaeval *neceſſary exiſtent* is primarily nothing but a negation, meaning cauſeleſsneſs, and to Spinoza it is only a ſhorter way of ſaying that the eſſence of ſubſtance involves exiſtence. He thus ſays in his firſt part of the definition of *cauſa ſui: By cauſe of itſelf, I underſtand that, whoſe eſſence involves exiſtence*[5], though the latter part of the definition, as we ſhall preſently ſhow, introduced a new idea into the phraſe.

We thus have in Spinoza the following equation: neceſſary exiſtent = *cauſa ſui* = that whoſe eſſence involves exiſtence. All of theſe expreſſions, as we have ſeen, mean primarily nothing but

[1] *Moreh Nebukim* II, Introduction, Propoſition XXI. — [2] *Ibid.* Propoſition XX. — [3] *Ibid.* I, 57. — [4] See Martineau, *A ſtudy of Spinoza*, p. 118, n. 1. — [5] *Ethics* I, Def. I.

cauſeleſsneſs. An explicit ſtatement to this effect is to be found in the following paſſage of Spinoza: *A thing muſt be conceived either through its eſſence alone or through its proximate cauſe. Namely, if a thing be in itſelf, or, as it is commonly termed, its own cauſe (cauſa ſui), then it muſt be underſtood through its eſſence alone; but if a thing be not in itſelf, but requires a cauſe to exiſt, then it muſt be underſtood through its proximate cauſe*[1]. Now, in Arabic and Jewiſh philoſophy the concept of neceſſary exiſtent as applied to God is the main principle out of which ariſe all the negations and affirmations about the divine nature. It is from this that it is deduced that God is immaterial, that He is not an accident exiſting in a ſubject or form exiſting in matter, that His eſſence and exiſtence are identical, that He is not conditioned by any other cauſe nor in any other way dependent upon another being, that He is one, that He has no accidental qualities, that He is immutable, that He is the emanative cauſe of everything, that He is indefinable and that He is the ſource of the exiſtence of everything elſe[2]. By the ſame token Spinoza undertakes to deduce from the concept of neceſſary exiſtent, or its equivalents, a ſimilar liſt of negations and affirmations about God. Says he in one of his letters: *I will briefly ſhow . . . . what properties muſt be poſſeſſed by a Being including neceſſary exiſtence. To wit: It muſt be eternal . . . It muſt be ſimple, not made up of parts . . . . It cannot be conceived as determinate, but only as infinite . . . It is indiviſible . . . cannot have in itſelf any imperfection, but muſt expreſs pure perfection . . . Laſtly . . . there can only be a ſingle Being, of which exiſtence belongs to its nature*[3]. Again: *From the fact alone, that I define God as a Being to whoſe eſſence belongs exiſtence, I infer ſeveral of His properties; namely, that He neceſſarily exiſts, that He is one, unchangeable, infinite, etc.*[4].

Not only from the mediaevals but alſo from Descartes Spinoza derived the method of deducing the properties of God from the concept of neceſſary exiſtence. *Indeed upon this truth alone, namely,*

[1] *De Intell. Emend.*, Van Vloten et Land's 2nd Ed., p. 28. —— [2] *Makaſid al-Falaſifah* II, ii. —— [3] *Epiſtola XXXV.* —— [4] *Epiſtola LXXXIII* (olim *LXXII*).

that exiſtence belongs to the nature of God, or that the concept of God involves a neceſſary exiſtence as that of a triangle that the ſum of its angles is equal to two right angles, or again that His exiſtence and His eſſence are eternal truth, depends almoſt all our knowledge of God's attributes by which we are led to a love of God (or to the higheſt bleſſedneſs)[1].

But from Deſcartes Spinoza has borrowed alſo the ontological proof. A being whoſe conception involves exiſtence, according to this reaſoning, muſt neceſſarily exiſt, and this is made the baſis of Spinoza's proofs of the exiſtence of God in Propoſition XI, to be discuſſed in a ſubſequent chapter. The phraſe *cauſa ſui* is thus no longer a mere negation, meaning cauſeleſsneſs; it now becomes ſomething poſitive, aſſerting ſelf-ſufficiency and hence exiſtence. He thus ſays in the ſecond part of his definition of *cauſa ſui: or that, whoſe nature cannot be conceived unleſs exiſting*[2]. Likewiſe the ſeventh propoſition of the firſt book of the *Ethics*, while on the whole it is a reproduction of mediaeval Jewiſh discuſſions, contains alſo the additional Carteſian element, as is indicated in its phraſing. Spinoza does not ſay there as he ſays in *Cogitata Metaphyſica* I, 2, that eſſence in ſubſtance is not different from exiſtence, but he ſays, *It pertains to the nature of ſubſtance to exiſt.*

The identity of eſſence and exiſtence is alſo the burden of the fourth propoſition in the ſecond chapter of the firſt part of the *Short Treatiſe*. The wording of the propoſition ſomewhat obſcures its meaning. It reads as follows: *That in the infinite underſtanding of God there is no other ſubſtance than that which is formaliter in nature*. The purpoſe of this propoſition, however, becomes clear when it is compared with its reſtatement at the end of the *Short Treatiſe*, Appendix I, Propoſition IV: *To ſuch an extent does exiſtence pertain by nature to the eſſence of every ſubſtance, that it is impoſſible to poſit in an infinite underſtanding the idea of the eſſence of a ſubſtance that does not exiſt in nature*. It is clear that this fourth propoſition, both in the main text and in the Appendix of the *Short Treatiſe*, is parallel to Propoſition VII in *Ethics* I, namely, that exiſtence

[1] *Principia Philoſophiæ Carteſianæ* I, Prop. V, Schol. —— [2] *Ethics* I, Def. I.

pertains to the nature of ſubſtance. In the *Short Treatiſe*, however, Spinoza utilizes the principle of the identity of eſſence and exiſtence in ſubſtance as an argument for what is the main contention of Chapter 2 of *Short Treatiſe* I. The main contention of that chapter, as we have already ſhown, is to refute the mediaeval view that there are two ſubſtances, God and the world, the latter of which has no exiſtence involved in its eſſence, inasmuch as it muſt acquire exiſtence through an act of creation or emanation. Spinoza ſeems to ſay to his mediaeval opponents, in this fourth propoſition, as follows: You maintain that the world [i. e., conditional ſubſtance] had exiſted prior to its creation only as an *idea* in the *infinite underſtanding* [i. e., mind] *of God*, and that only through an act of creation it has acquired exiſtence. But any form of creation, however explained, I have already ſhown to you to be impoſſible. Exiſtence therefore muſt pertain to the eſſence of the world juſt as you ſay it pertains to the eſſence of God, and there is thus no ſuch diſtinction between God and the world as that of creator and created, or abſolute ſubſtance and conditional ſubſtance. He thus concludes, in the Corollary to Propoſition IV in Appendix I at the end of the *Short Treatiſe*, that: *Nature is known through itſelf, and not through any other thing. It conſiſts of infinite attributes every one of them infinite and perfect in its kind; to its eſſence pertains exiſtence, ſo that outſide it there is no other eſſence or exiſtence, and it thus coincides exactly with the eſſence of God who alone is glorious and bleſſed.* By *nature* here Spinoza means the univerſe; God is not outſide of it, that is to ſay, pure form as oppoſed to matter, but the two are eſſentially the ſame, for, as he ſums up his concluſions at the end of the four propoſitions in the ſame chapter of the *Short Treatiſe, we poſit extenſion* [i. e., matter] *as an attribute of God.*

The proofs of fourth propoſition given in Chapter 2, of *Short Treatiſe* I, are not altogether new. They are only reſtatements of the arguments already uſed by Spinoza in his discuſſion of the firſt three propoſitions. We have already pointed out the literary origins of theſe arguments in our discuſſion of the Unity of Sub-

ſtance in the preceding chapter. The ſources quoted there will throw light upon Spinoza's reference here to an argument *from the infinite power of God, ſince in Him there can be no cauſe by which He might have been induced to create one ſooner or more than another* (Firſt Argument). They will likewiſe help to elucidate his reference to an argument that God *cannot omit to do what is good* (Third Argument) as well as his general ſtatement as to the impoſſibility of one ſubſtance to produce another (Fourth Argument). There is only left for us to account for his alluſion to an argument *from the ſimplicity of His will* (Second Argument). This I believe to reflect a paſſage in which Crescas attempts to refute Maimonides' ſolution of the problem of creation. It will be recalled that Maimonides endeavors to anſwer the queſtion as to why God created the world at one time rather than at another as well as the other difficulties of creation by the general ſtatement that creation was an act of divine will. To this Crescas retorts ſomewhat as follows: If the world was created by divine will, then inasmuch as the world is compoſite, the will that has created it will have to be compoſite, for the creative will muſt be diffuſed throughout the parts of the object created. But this is impoſſible, ſince God's will, not being diſtinct from His eſſence, muſt be as ſimple as the eſſence itſelf[1]. Hence Spinoza's cryptic ſtatement *from the ſimplicity of His will.*

III.

Coming now to Propoſition VIII, that *every ſubſtance is neceſſarily infinite*, we ſhall firſt endeavor to explain in what ſenſe Spinoza uſes the term infinite. Here, too, it is to his predeceſſors that we muſt turn for help and information. Spinoza ſpeaks of two kinds of infinite. There is, firſt, the *abſolutely infinite* (*abſolute infinitum*) (Definition VI). With this is contraſted, ſecond, the *in-*

[1] Cf. *Or Adonai* III, i, 4 (Vienna ed. p. 66b, lines 42—45). *Granted that the propoſition leads to the concluſion that there muſt be the will of an agent, this very ſame propoſition would alſo have to make that will produce one ſimple object, for a will producing a compoſite object would itſelf have to be compoſite, inasmuch as the will muſt be diffuſed throughout the compoſite object which it produces.*

finite in its own kind (*in ſuo genere infinitum*) (Definition VI, Explanation). Correſponding to the *infinite in its own kind* there is the *finite in its own kind* (*in ſuo genere finitum*) (Definition II.) Theſe phraſes are, to be ſure, all defined by Spinoza, but his definitions, as will have been gathered, are in moſt caſes brief reſtatements of generally accepted and well-known mediaeval concepts. What then is the origin and background of theſe phraſes?

In mediaeval diſcuſſions of infinity the term infinite is ſaid to have two meanings. It may be an accident either of magnitude or of number, or it may be an eſſence, that is to ſay, a ſelf-exiſtent ſubſtance, immaterial like ſoul and intellect[1]. As an accident of magnitude it means an unlimited diſtance or length, ſomething that has no end or boundary. As an accident of number, it means ſomething that is endleſsly addible or diviſible. Finite as the antitheſis of this kind of infinite means juſt the oppoſite, a diſtance that is bounded and a number that is limited, or, in other words, ſomething comparable with others of its kind and exceeded by them.

But an eſſentially infinite ſubſtance means ſomething entirely different. It means a ſubſtance whoſe eſſence is unique and ſo incomparable that it cannot ſuffer any form of limitation and hence cannot have any form of poſitive deſcription, for every deſcription neceſſarily implies a limitation, or as Spinoza puts it: *determination is negation*[2]. To call a ſubſtance infinite in this ſenſe is like calling voice colorleſs. When voice is deſcribed as colorleſs it does not mean the negation of a property which we ſhould expect it to have and which it may have, but rather the abſolute excluſion of voice from the univerſe of color. By the ſame token, when ſubſtance is deſcribed as infinite in this ſenſe, it means its abſolute excluſion from any form of finitude, limitation and deſcription. The negation of finitude implied in this ſenſe of the term infinite is what mediaeval Jewiſh logicians would call *abſolute negation* as contraſted with *particular negation* — a contraſt analogous to the

[1] See *Or Adonai* I, i, 1 (Vienna ed. p. 4a—b), baſed upon Averroes' Middle Commentaries on *Phyſics* III, 4, 204a, 2—5, 240a, 32 and *Metaphyſics* XI, 10, 1066a, 35—1066b, 21. — [2] *Epiſtola L.*

modern diſtinction between *A is not-B* and *A is not B*. There is a ſuggeſtion of this diſtinction in Ariſtotle[1], and Spinoza himſelf uſes for theſe two kinds of negation the terms *negation* (*negatio*) and *privation* (*privatio*). *Thus privation is nothing elſe than denying of a thing ſomething, which we think belongs to its nature; negation is denying of a thing ſomething, which we do not think belongs to its nature*[2]. Of the parallel paſſages in Jewiſh philoſophy the following may be quoted: *You already know from your reading in logic that negation is of two kinds. One is particular negation* (השלילה המיוחדת), *as, e. g., when we ſay 'Balaam does not ſee', which is negation in the true ſenſe of the term. The other is abſolute negation* (השלילה המשולחת), *that is to ſay, the denying of the ſubject that which does not naturally belong to it, as, e. g., 'The wall does not ſee', which is negation in a general ſenſe*[3].

This mediaeval diſtinction between an eſſential and accidental infinite is baſed upon the following paſſage in Ariſtotle: *The infinite is either that which is incapable of being traverſed becauſe it is not its nature to be traverſed* (*this correſpondents to the ſenſe in which the voice is 'inviſible'*), *or that which admits only of incomplete traverſe or ſcarcely admits of traverſe, or that which, though it naturally admits of traverſe, is not traverſed or limited; further, a thing may be infinite in reſpect of addition or of ſubtraction or of both*[4].

The implication of the paſſage is this. The infinite is that which has no limit. The term is derived from magnitude and number, and muſt thus primarily apply to them or to any other thing which may be meaſured either quantitativley or qualitatively. We may therefore ſpeak of infinite beauty as well as of infinite length and number. All ſuch forms of meaſurement, however, imply a common ſtandard and a compariſon of the thing meaſured with other things of its kind. But the term infinite may be uſed alſo in a derivative ſenſe as applied to things which are incapable of being meaſured on account of their uniqueneſs and their incomprehenſibility in a

[1] *De Interpretatione*, ch. X; *Metaphyſics* V, 22. —— [2] *Epiſtola XXI* (olim *XXXIV*). [3] Narboni's Commentary on *Moreh Nebukim* I, 58. —— [4] *Metaphyſics* XI, 10, 1066a, 35—1066b, 1. Cf. *Phyſics* III, 4, 204a, 2—7.

claſs within which they can be compared with others of their kind. Infinite in this ſenſe is an abſolute negation, the denial of a thing of any kind of determination and deſcription, as ſomething not belonging to its nature.

In view of this discuſſion we may now explain the meaning of the different kinds of finite and infinite in Spinoza.

To be finite or limited means to be comparable, and ſince only like things can be compared, to be finite means to be included within a claſs of like things. *If between two things no relation can be found, there can be no ſimilarity* [and hence no compariſon] *between them, and there is no relation between two things that have no ſimilarity to each other; as, e. g., we do not ſay that this heat is ſimilar to that color, or this voice is ſimilar to that ſweetneſs . . . . You muſt know that two things of the ſame kind - i. e., whoſe eſſential properties are the ſame, diſtinguiſhed from each other by greatneſs and ſmallneſs, ſtrength and weakneſs, etc. — are neceſſarily ſimilar*[1]. Everything that ſuffers deſcription may therefore be called finite in its own kind, for it cannot be deſcribed except in terms that properly belong to it and limit it. A thing finite is thus ſomething that is ſimilar in ſome reſpect to ſomething elſe of its own kind with which it may be compared and to be found greater or ſmaller, longer or ſhorter, more important or leſs important. Hence Spinoza's definition: *That thing is called finite in its own kind which can be limited by another thing of the ſame nature. For example, a body is called finite, becauſe we always conceive another which is greater. So a thought is limited by another thought; but a body is not limited by a thought, nor a thought by a body* (Definition II).

Infinite in its own kind really means the ſuperlative degree of compariſon, the ſurpaſſing of all others of the ſame kind. It does not mean that the thing ſo deſcribed as infinite is unique and incomparable by poſſeſſing an infinite number of qualities nor does it mean that any of its qualities is unique and incomparable. What it means is that certain ones of its qualities upon being compared with others of their kind will be found to ſurpaſs them all. Hence

[1] *Moreh Nebukim* I, 56.

Spinoza's ſtatement: *For whatever is infinite only in its own kind, we can deny infinite attributes* (Definition VI, Explanation).

But *abſolutely infinite* means an abſolute excluſion from the univerſe of finitude, determination and deſcription. It implies uniqueneſs and incomparability; there is no kind to which it may be ſaid to belong. It is *ſui generis*. It all expreſſes its own individual eſſence. The number of its attributes is infinite, and ſo is each of its attributes, and for this reaſon it ſuffers no deſcription or determination. Spinoza thus ſays: *But to the eſſence of that which is abſolutely infinite pertains whatever expreſſes eſſence and involves no negation* (Definition VI, Explanation).

It is as an *abſolutely infinite* of this kind that God is deſcribed by the mediaevals, a deſcription which denies the exiſtence of any relation between the eſſence of God and that of other beings. *Since the exiſtence of a relation between God and man, or between Him and other beings has been denied, ſimilarity muſt likewiſe be denied*[1]. Even thoſe who like Creſcas contended for the exiſtence of eſſential attributes likewiſe denied that there is any ſimilarity between divine and human attributes, *for they widely differ . . . the one being finite and the other infinite* and *there can be no relation and compariſon between the infinite and the finite*[2]. In almoſt exactly the ſame words ſays Spinoza: *This I know, that between the finite and the infinite there is no compariſon; ſo that the difference between God and the greateſt and moſt excellent created thing is no leſs than the difference between God and the leaſt created thing*[3]. The abſolute infinity of God in this ſenſe is deſcribed by Maimonides as follows: *Even theſe negative attributes muſt not be formed and applied to God, except in the way in which, as you know, ſometimes an attribute is negatived in reference to a thing, although that attribute can naturally never be applied to it in the ſame ſenſe, as, e. g., we ſay, 'This wall does not ſee'*[4]. Says alſo Judah ha-Levi: *As regards the negative attributes, ſuch as Living, Only, Firſt and Laſt, they are given to Him in order to negative their contraſts, but not to eſtabliſh them in*

[1] *Ibid.* —— [2] *Or Adonai* I, iii, 3 (pp. 23b—24a). —— [3] *Epiſtola LIV* (olim *LVIII*). —— [4] *Moreh Nebukim* I, 58.

the ſenſe we underſtand them. For we cannot underſtand life except accompanied by ſenſibility and movement. God, however, is above them. . . . One cannot, for inſtance, ſpeak of time as being endowed with life, yet it does not follow that it is dead, ſince its nature has nothing to do with either life or death. In the ſame way one cannot call a ſtone ignorant, although we may ſay that is not learned. Juſt as a ſtone is to low to be brought into connection with learning or ignorance, thus the eſſence of God is too exalted to have anything to do with life or death[1]. Exactly the ſame reaſoning, though for a different purpoſe, is employed by Spinoza: *I ſay then, firſt, that privation is not the act of depriving, but ſimply and merely a ſtate of want . . . We ſay, for example, that a blind man is deprived of ſight, becauſe we readily imagine him as ſeeing, or elſe becauſe we compare him with others who can ſee, or compare his preſent condition with his paſt condition when he could ſee . . . . But when we are conſidering the nature and the eſſence of God, we cannot affirm privation of ſight in the caſe of the aforeſaid man any more than in the caſe of a ſtone; for at the actual time ſight lies no more within the ſcope of the man than of the ſtone*[2].

Hence the term infinite ſtands in Spinoza for ſuch terms as unique, incomparable, homonymous, indeterminate, incomprehenſible, ineffable, indefinable, unknowable, and many other ſimilar terms. *Unknowable* and *indefinable*, however, will be found its moſt convenient equivalents. It is in accordance with Ariſtotle's dictum that *the infinite ſo far as infinite is unknown*[3].

In the three propoſitions from VIII to X Spinoza is trying to prove, as we have already indicated, that ſubſtance is everything that God has been laid down to be in his definition. PropoſitionVIII begins by ſhowing that like God, who is *abſolutely infinite*, ſubſtance is alſo *neceſſarily infinite*. Formally the proof of this propoſition is baſed upon the identity of eſſence and exiſtence in ſubſtance, as ſtated in Propoſition VII, and upon the impoſſibility of two or more ſubſtances having the ſame nature or attributes, as ſtated in Pro-

[1] *Cuzari* II, 2. —— [2] *Epiſtola XXI* (olim *XXXIV*). —— [3] *Phyſics* I, 4, 187 b, 7. Cf. *De Intell Emend.*, Van Vloten et Lands 2nd Ed., p. 10.

poſition V. Materially, however, the propoſition reſts upon the very definition of ſubſtance. For Propoſition VII, we may recall, is baſed upon the principle that ſubſtance has no prior cauſe, and Propoſition V is likewiſe baſed upon the principle that ſubſtance can have no higher genus, both of which principles are implied in the definition of ſubſtance. So this propoſition, too, is derived from the very nature and definition of ſubſtance as *ſomething which is in itſelf and is conceived through itſelf*. In fact, Propoſitions VII, VIII, IX and X are all unfoldings of the implications of the definition of ſubſtance.

The next ſtep in the paralleliſm between ſubſtance and God is to ſhow that by infinity in both caſes is meant the poſſeſſion of infinite attributes. This is the purpoſe of Propoſition IX. The propoſition as it ſtands is incomplete. Only the major premiſe is given. Its full ſignificance, however, can be brought out by ſupplying the minor premiſe and concluſion. *The more reality or being a thing poſſeſſes, the more attributes belong to it.* But ſubſtance poſſeſſes infinite reality or being. Hence, to ſubſtance belong infinite attributes. In one of his letters[1] as well as in the Scholium to Propoſition X, in both of which places Propoſition IX is reproduced, Spinoza actually adds the needed concluſion.

There is one incidental comment which I ſhould like to make here with regard to the ſource of Propoſition IX. It ſeems to me that this propoſition reflects Ariſtotle's discuſſion with regard to the character of a true *proprium* predicated of a ſubject. If it can be ſhown, ſays Ariſtotle, that A is a *proprium* of B, it can alſo be ſhown that what is more A is alſo a *proprium* of what is more B. To quote him in full: *The confirmer however* (muſt conſider), *whether what is ſimply is the property of what is ſimply, for the more will be the property of the more, the leſs alſo of the leſs, the leaſt of the leaſt, and the moſt of the moſt; thus, ſince it is the property of fire naturally to tend upwards, it would alſo be the property of what is more fire naturally to tend more upwards, and in the ſame manner we muſt direct attention from other things alſo, to all theſe*[2]. That Ariſtotle

[1] *Epiſtola IX* (olim *XXVII*). —— [2] *Topics* V, 8, 137b, 33—138a, 3.

ſpeaks of *proprium* (ἴδιος) whereas Spinoza here ſpeaks of attributes is a matter of no conſequence. In mediaeval Hebrew literature the term *proprium* in a ſimilar paſſage of Ariſtotle is translated by the word which uſually means attribute[1]. Starting, therefore, with the definition of attribute as conſtituting the eſſence of ſubſtance (Demonſtration of Propoſition IX) and thus being a true *proprium* of ſubſtance, Spinoza concludes that *the more reality or being a thing poſſeſſes the more attributes belong to it* (Propoſition IX).

Propoſition X concludes the paralleliſm between ſubſtance and God by ſhowing that each attribute of ſubſtance is infinite in all the various ſenſes of infinity. *Each attribute of ſubſtance muſt be conceived through itſelf.* To be conceived through itſelf, it has already been ſhown, means to be indefinable, and indefinable and infinite, it has alſo been ſhown, are interchangeable terms.

IV.

The God or ſubſtance of Spinoza, like the God of mediaeval rationaliſts, is unknowable in his eſſence. He may indeed, in Spinoza's view, be immediately perceived by intuition as a clear and diſtinct idea, but He is not ſubject to knowledge that defines its object in terms broader and more general. When Spinoza argues againſt the mediaeval conception of an unknowable God, he ſimply argues for the view that God can be known, after a manner, even though He cannot be defined in terms of genus and ſpecies[2]. *Of His eſſence*, ſays Spinoza, *we can form no general idea*[3]. Spinoza indeed will endeavor to prove the exiſtence of God, but in this he will be merely carrying out the mediaeval tradition that while we can have no knowledge of God's eſſence we can prove His exiſtence. *There is no poſſibility of obtaining a knowledge of the eſſence of God . . . . ., the only thing that man can apprehend of Him*

[1] Cf. *Emunah Ramah* II, IV, 3 (p. 65). ואלה הם מן ההקדמות הלקוחות מן היותר והפחות, וזכרום אריסטו בספר הנצוח והפכם אלפראבי אל ספר המקומות, והוא, כי כאשר היה לדבר מה תאר מה, אחר כן כל מה שהיה זה הדבר יותר רב היה התאר לו יותר טוב, הנה התאר לו מחוייב באמת. The reference is to *Topics* V, 8, 137 b, 20—27. —— [2] *Short Treatiſe* I, 7. —— [3] *Epiſtola L.*

is the fact that He exiſts[1]. Or again: *If knowledge is ſought concerning a thing whoſe very exiſtence is in doubt, the firſt queſtion to be aſked is whether it exiſts or not. When the queſtion of its exiſtence has been anſwered poſitively, the thing then to be aſked about it is, What is it? How is it? Wherefore is it? Concerning God, however, man has no right to aſk except the queſtion as to whether He exiſts*[2].

But while the real nature of God muſt remain beyond comprehenſion, ſtill God as a living and dynamic force in the world, conceived as creator, lawgiver, caretaker, guide and guardian, makes Himſelf known to mankind through His actions and works and aſſumes in their eyes a certain character and perſonality. This character and perſonality of God was determined, in the middle ages, by a ſet of deſcriptive terms drawn from the literature of religious tradition. In the philoſophic terminology of the time, theſe deſcriptive terms were known by the name of divine attributes. There were many kinds of attributes which, when taken in their literal ſenſe, would expreſs the various relations that may exiſt between attribute and ſubject. Some of theſe divine attributes would conſtitute in their ordinary meaning accidental qualities. Others would deſignate actions. Still others would only expreſs ſome external relations. It was, however, generally agreed that attributes could not be taken in a ſenſe which would imply plurality in the divine eſſence or a ſimilarity between God and His creatures[3]. It was therefore commonly recognized that attributes are not to be taken in their literal ſenſe. The Talmudic ſaying that *The Torah ſpeaks in the language of men*[4] is quoted in this connection by the mediaeval Jewiſh philoſophers[5] juſt as it is dwelt upon by Spinoza[6]. How theſe attributes could be interpreted ſo as not to contravene the abſolute ſimplicity and uniqueneſs of God conſtituted the problem of divine attributes with which all the mediaeval Jewiſh philoſophers had to grapple. That attributes could not be

[1] *Moreh Nebukim* I, 59. —— [2] *Hobot ha-Lebabot* I, 4. —— [3] See the writer's *Crescas on the Problem of Divine Attributes*, *Jewiſh Quarterly Review*, n. s., vol. VII, p. 9, n. 11. —— [4] *Berakot* 31b. —— [5] *Moreh Nebukim* I, 59. —— [6] *Epiſtola XIX* (olim *XXXII*) and *XXI* (olim *XXXIV*).

taken as accidental qualities was generally admitted. Whether they could be interpreted as external relations is a queſtion upon which we find a difference of opinion[1], though the matter never came to an open claſh. It was agreed by all, however, that attributes may be taken in the ſenſe of actions. There was equally a general agreement that no attribute, in its literal and obvious ſenſe, expreſſes the real eſſence of God, inasmuch as the eſſence of God muſt forever remain unknowable.

The mediaeval discuſſion about attributes is ſometimes ſummed up in a diſtinction drawn between the name Jehova and the other names of God. Says Judah ha-Levi: *All names of God, ſave the Tetragrammaton, are predicates and attributive deſcriptions, derived from the way His creatures are affected by His decrees and meaſures*[2]. Says alſo Maimonides: *It is well known that all the names of God occurring in Scripture are derived from His actions, except one, namely, the Tetragrammaton, which conſiſts of the letters ‚yod', ‚he', ‚vau' and ‚he'. This name is applied excluſively to God, and is on that account called ‚Shem ha-meforaſh', the ‚nomen proprium'. It is the diſtinct and excluſive deſignation of the Divine Being; whilſt His other names are common nouns*[3]. In this connection Judah ha-Levi quotes Exodus vi, 3, where God ſays to Moſes: *And I appeared unto Abraham, unto Iſaac, and unto Jacob, by the name of God Almighty (El Shaddai); but by my name Jehovah was I not known to them.*

In the writings of Spinoza we find this view of the mediaevals reſtated in almoſt their own words. Quoting the ſame verſe from Exodus vi, 3, he comments upon it as follows: *We muſt note that Jehovah is the only word found in Scripture with the meaning of the abſolute eſſence of God, without reference to created things. The Jews maintain, for this reaſon, that this is ſtrictly ſpeaking, the only name of God; that the reſt of the words uſed are merely titles; and, in truth, the other names of God, whether they be ſubſtantives or adjectives, are merely attributive, and belong to Him, in ſo far as He is con-*

[1] *Cuzari* II, 2; *Emunah Ramah* II, 3; *Hobot ha-Lebabot* I, 10; *Moreh Nebukim* I, 52 and 58. —— [2] *Cuzari* II, 2. —— [3] *Moreh Nebukim*, I, 61.

ceived of in relation to created things, or manifeſted through them. He then concludes: *Now, as God tells Moſes that He was not known to the patriarchs by the name of Jehovah, it follows that they were not cognizant of any attribute of God which expreſſes His abſolute eſſence, but only His deeds and promiſes — that is, of His power, as manifeſted in viſible things*[1]. Having thus adopted the traditional term attribute, Spinoza makes uſe of it as a deſcription of the manner in which ſubſtance, unknowable in itſelf, manifeſts itſelf to the human mind. But how would Spinoza characterize his attributes if he were to claſſify them according to the mediaeval faſhion? They are not accidents, nor relations, nor actions. They are, however, what, as we ſhall preſently ſee, the mediaevals called eſſential attributes, that is to ſay, attributes which conſtitute the eſſence. He thus ſays: *By attribute, I underſtand that which the intellect perceives of ſubſtance, as if conſtituting its eſſence* (*Ethics* I, Definition IV).

But here we are met with a difficulty, a natural difficulty, too, which has divided Spinoza ſcholars into two camps.

The definition may have two meanings, depending upon which of its elements is emphaſized. If the expreſſion *which the intellect perceives* is laid ſtreſs upon, it would ſeem that attributes are only *in intellectu*. Attributes would thus be only a ſubjective mode of thinking, expreſſing a relation to a perceiving ſubject and having no real exiſtence in the eſſence. On the other hand, if only the latter part of the definition is taken notice of, namely, *conſtituting the eſſence of a ſubſtance*, it would ſeem that the attributes are *extra intellectum*, real elements out of which the eſſence of the ſubſtance is compoſed. According to both interpretations, to be ſure, it is the mind which perceives the attributes, but there is the following difference. According to the former interpretation, to be perceived by the mind means to be *invented* by the mind, for of themſelves the attributes have no independent exiſtence at all but are identical with the eſſence of the ſubſtance. According to the latter interpretation, to be perceived by the mind means only to be

[1] *Tractatus Theologico-Politicus*, Ch. XIII.

discovered by the mind, for even of themſelves the attributes have independent exiſtence in the eſſence of the ſubſtance.

In the diſcuſſion of the ſubject two kinds of evidence have been adduced by ſcholars in ſupport of their reſpective interpretations — literary and material. It is not my purpoſe, however, in the preſent form of this diſcuſſion, to aſſemble and aſſeſs what has been ſaid by either ſide in ſupport of its own view and in objection to the other. My purpoſe is only to ſhow that this very controverſy between the upholders of the ſubjective and the objective interpretations of Spinoza's attributes is the queſtion upon which were divided mediaeval Jewiſh philoſophers in their theories of divine attributes, and to point to certain facts which would ſeem to indicate that Spinoza has conſciouſly and adviſedly aligned himſelf with one of theſe groups of Jewiſh philoſophers.

The gravamen of the mediaeval diſcuſſion of divine attributes is what is known as the problem of eſſential attributes. By eſſential attributes are meant thoſe elements which conſtitute the eſſence of a ſubject, or which are related to the eſſence of the ſubject as the genus and ſpecies are related to the eſſence of the object defined. It appears primarily as a problem in the exegeſis of thoſe adjectives which in the Bible or in the other traditional literature are aſcribed to God. Admitting, as we have already pointed out, that attributes are not to be taken literally, that they cannot be interpreted as accidental qualities but may be interpreted as actions, the queſtion was raiſed as to whether any of theſe adjectives may be taken as being related to God in the ſame ſenſe as the elements of a definition to the object defined, that is to ſay, as if conſtituting the divine eſſence. The problem, it muſt be remarked, was not whether the divine eſſence could be conceived as conſiſting of a genus and ſpecies. The abſolute ſimplicity of God is a principle eſtabliſhed beyond any queſtion, a ſimplicity which is to exclude metaphyſical and logical plurality no leſs than phyſical compoſition. It is thus generally admitted that God is not a ſpecies and can have no genus[1]. The queſtion was merely as to whether the aſſumption of

[1] *Ikkarim* II, 6 and 7. Cf. *Short Treatiſe* I, 7.

eſſential attributes contravened that ſimplicity of eſſence. To put the queſtion more bluntly: Aſſuming that the relation of God's attributes to His eſſence is analogous to that of the parts of a definition, genus and ſpecies, to the eſſence of the object defined, does that mean that the eſſence is ſimple or not? Thoſe who reject eſſential attributes anſwer it in the negative, thoſe who admit them anſwer it in the poſitive.

The baſis of the problem is to be found in the queſtion as to the nature of the reality of genus and ſpecies, or, in other words, of univerſals. If univerſals have ſome kind of reality, then genus and ſpecies have ſome kind of real exiſtence and a ſubject to which are attributed terms related to it after the analogy of genus and ſpecies cannot be ſaid to be abſolutely ſimple. On the other hand, if univerſals have no reality at all, then genus and ſpecies are mere names and definitions are purely nominal and the eſſence of the ſubject defined is in reality ſimple. The problem of eſſential attributes is thus a problem of univerſals, the controverſy between realiſm and nominaliſm. It is, however, not a conflict between Platoniſm and Ariſtotelianiſm. Platonic realiſm had no followers among the claſſical Jewiſh philoſophers. It is as Ariſtotelians, and as interpreters of his view, that Jewiſh philoſophers latently formulated their reſpective theories of univerſals which are hid away in their discuſſions of divine attributes. For the real problem of univerſals, it may be ſaid, begins with the rejection of Platonic realiſm, when ſpeculation became rife concerning thoſe univerſals which were now ſaid to exiſt only in the mind.

As ſpokesman of thoſe who reject eſſential attributes we may take Maimonides[1]. While eſſential attributes, ſays Maimonides, denote the eſſence of the object and do not imply anything extraneous ſuperadded to it, ſtill they are to be rejected, for they imply that the eſſence itſelf is compoſed, as it were, of genus and ſpecies, which as univerſal terms are conſidered as previous cauſes to the exiſtence of the individual eſſence[2]. It is here that the theory of

[1] The hiſtorical ſurvey which follows is baſed upon the writer's eſſay *Crescas on the Problem of Divine Attributes*, *Jewiſh Quarterly Review*, n. s., vol. VII, pp. 1—44, 175—221.

[2] *Moreh Nebukim* I, 51 and 52.

univerſals comes into play. Like all Arabic and Jewiſh philoſophers Maimonides rejects Platonic realiſm, affirming *that ſpecies have no exiſtence except in our own mind*[1]. Still this aſſertion makes him neither a nominaliſt nor a conceptualiſt. Nominaliſm muſt be rejected as inconſiſtent with the entire trend of his argument, for if univerſals were mere words, definitions would be purely nominal, and Maimonides could not have rejected eſſential attributes on the ground that *there are no previous cauſes to His exiſtence, by which He could be defined* and quote with approval thoſe who maintain *that no definition can be given of God*[2]. Conceptualiſm, or the theory that univerſals have ideal without real exiſtence, is explicitely rejected by Maimonides in his repudiation of *the aſſertion of ſome thinkers, that ideas, i. e., the univerſals, are neither exiſtent nor non-exiſtent*[3]. What Maimonides, as follower of Avicenna and in common with all his contemporaries, conceived of univerſals is that they have both ideal and real exiſtence. Univerſals, to be ſure, exiſt in the mind, but the human mind does not *invent* them out of nothing. What the mind does is only to *discover* them in the multifarious individuals. For prior to the riſe of individual beings the univerſals exiſt in the mind of God as independent entities, and they remain as ſuch even when they enter upon plurality in material form, though their preſence in the individuals is not discernible except by mental activity. Conſequently eſſential attributes, which are related to the ſubject like genus and ſpecies to the object defined, muſt neceſſarily imply ſome kind of plurality in the eſſence of the ſubject. This plurality, to be ſure, would be only mentally discernible, but ſtill it would be inconſiſtent with the conception of abſolute ſimplicity.

As over againſt this view there are thoſe who maintain that eſſential attributes are admiſſible. They inſiſt that univerſals have no reality at all; their exiſtence in the mind means that they are invented by the mind. Genus and ſpecies are thus only generalizations, and definitions conſiſting of genus and ſpecies are only nominal. Averroes, whoſe view is quoted in Hebrew literature, is

[1] *Ibid.* III, 18. —— [2] *Ibid.* I, 52. —— [3] *Ibid.* I, 51.

clearly outſpoken on this point. *It is of the nature of eſſential attributes that they do not introduce any plurality into the ſubject of which they are affirmed. If they import ſome kind of plurality, it is only in the ſame ſenſe that the parts of a definition may be ſaid to import ſome kind of plurality into the object defined, that is, what is called by philoſopher an intellectual plurality in contradiſtinction to an actual plurality*[1]. No leſs outſpoken is Moſes ha-Lavi in his admiſſion of eſſential attributes. *Some attributes,* he ſays, *are identical with the eſſence of the object deſcribed, as, for inſtance, when we deſcribe man by the attribute animal . . . . With reference to ſuch attributes as are identical with the eſſence of the object deſcribed, it is evident that God can be deſcribed by them, inasmuch as they do not imply any addition to the eſſence at all*[2]. The implication here again is that eſſential attributes, related to God after the analogy of the genus animal to man, are purely ſubjective terms, in reality being abſolutely identical with the eſſence of God. Likewiſe Gerſonides, in his argument againſt Maimonides' negative interpretation of attributes, juſtifies his own poſitive interpretation by pointing to their ſubjective character. He draws a diſtinction between two kinds of propoſitions, one in which the relation of ſubject and predicate is that of *diſcourſe* (במאמר), the other that of *exiſtence*[3] (במציאות) — diſtinction reminiscent of that made by Ariſtotle between *nominal* and *real* definitions[4]. Divine attributes are thus to him purely ſubjective and nominal predications of God, related to Him only in *diſcourſe,* implying no plurality in His eſſence, and may therefore be taken in their poſitive ſenſe. It can alſo be ſhown that Creſcas' inſiſtence upon the admiſſibility of poſitive eſſential attributes is baſed upon the view that attributes are purely ſubjective terms. The eclectic Albo, vacillating between the poſitive and negative interpretations of attributes, endeavors to juſtify the poſitive form of attributes by calling them *intellectual conceptions* (בחינות שכליות) of divine perfection. *When I awaken from my reflections*

[1] Averroes, *Tahafut al-Tahafut* V, paraphraſed alſo by Narboni on *Moreh Nebukim* I, 58. [2] *Ma'amar Elohi* (MS. Bodleian 1324. 5). —— [3] *Milhamot Adonai* III, 3. —— [4] *Anal. Poſt.* II, 10.

upon the plurality of attributes I begin to realize that all the attributes are nothing but intellectual conceptions of the existence of these perfections in Thy essence which in reality are nothing but Thy essence[1].

In view of this controversy over essential attributes in the philosophic literature with which Spinoza had an intimate acquaintance and in view of this insistence upon the subjective nature of essential attributes on the part of many of his Jewish predecessors, is it not reasonable to assume that it was not as a mere turn of speech that Spinoza always speaks of attributes as being conceived, perceived or considered by the mind? There is evidence that Spinoza was acquainted with the moderately realistic Avicennean and Maimonidean theory of universals and that he disagreed with it and criticized it. *They have set up general ideas*, he says . . . . *These ideas, they state, are in the understanding of God, as many of Plato's followers have said, namely, that these general ideas (such as rational, animal, and the like) have been created by God; and although those who follow Aristotle say, indeed, that these things are not real things, only things of reason, they nevertheless regard them frequently as (real) things*[2]. The reference in this passage to the objective or realistic interpretation of Aristotle's universals is clear. He finds it to differ only little from Platonic realism. More explicitely does he express himself to the same effect when he says of those who believe in universals that: *They give names to these ideas as if they signified some real extra-mental object, which being, or rather non-being, they call things of reason*[3]. It would seem that Spinoza himself considered universals as purely subjective terms; and what is true of universals is also true of attributes. It is thus not in vain that in his formal definition of attribute Spinoza says that he understands by it *that which the intellect perceives of substance, as if constituting its essence*, instead of merely saying, as does Descartes, that attributes constitute the essence of substance[4]. Elsewhere, too, in the *Ethics* as well as in his other writings attributes are always spoken of in terms which suggest their subjective cha-

[1] *Ikkarim* II, 25. —— [2] *Short Treatise* I, 6. —— [3] *Cogitata Metaphysica* I, 1. ——
[4] See Erdmann, *History of Philosophy*, Vol. 2, p. 67.

racter[1]. In one place he ſays explicitely that attributes are diſtinguiſhed only by reaſon[2].

This ſubjective interpretation of attributes diſpoſes of the difficulty which is raiſed by thoſe who follow the objective interpretation. *How that eſſence can be one and ſelf-identical, while its conſtituents are many, heterogeneous and unrelated, is a queſtion which is hopeleſs of ſolution*[3]. The queſtion had already been raiſed by Simon de Vries in a letter to Spinoza: *If it be aſſerted that each ſubſtance has only one attribute, and I have two ideas of two attributes, I may rightly infer that, where there are two different attributes, there are alſo different ſubſtances*[4]. Spinoza's anſwer is like that given in Jewiſh literature by thoſe who admitted eſſential attributes, namely, that attributes are merely different words expreſſing the ſame eſſence. *You deſire, though there is no need, that I ſhould illuſtrate by an example, how one and the ſame thing can be ſtamped with two names. In order not to ſeem miſerly, I will give you two*[5]. That eſſential attributes are names by which the eſſence is denoted is the view not only of thoſe who admit them but alſo of thoſe who reject them. Even Maimonides ſpeaks of them as being merely *the explanation of a name*[6]. If he rejects them, it is only becauſe he endows them with ſome kind of objective reality. Were they all names only and nothing elſe, Maimonides would have permitted them. Albo well reſtates Maimonides's view in the following paſſage: *You muſt know that God cannot be deſcribed by two things which would conſtitute His eſſence after the analogy of animality and rationality in man . . . . . He can, however, be deſcribed by any attribute which is only the explanation of the name by which He is called*[7].

In the mediaeval endeavor to reconcile the apparent contradiction between the plurality of attributes and the ſimplicity of eſſence an attempt is often made to reduce all the different attri-

---

[1] *Ethics* I, Prop. X, Schol.; Prop. XXXII, Dem.; II, Prop. VI; Prop. VII; *Epiſtola IX* (olim *XXVII*); *LXIV* (olim *LXVI*). Cf. Buſolt, *Erkenntnistheorie und Metaphyſik Spinozas*, pp. 107—111. —— [2] *Cogitata Metaphyſica* I, 3. —— [3] Martineau, *A Study of Spinoza*, p. 185. —— [4] *Epiſtola VIII* (olim *XXVI*). —— [5] *Epiſtola IX* (olim *XXVII*). —— [6] *Moreh Nebukim* I, 51. Cf. 52. —— [7] *Ikkarim* II, 9.

butes to one. It is ſhown that the variety of attributes, however different they may appear to us, are in reality one, for they are all involved in our conception of God, are conceived by us ſimultaneouſly and are always together in God. *Theſe three attributes* [life, power, wiſdom] *are conceived by our mind immediately and ſimultaneously without the aid of intermediate reaſoning, for conceiving God as we do in the nature of a creator we at once think of Him as living, powerful and wiſe . . . . Put though theſe three attributes occur to our mind at once, it is impoſſible for our tongue to utter them at once, for we do not find in human ſpeech a ſingle word comprehending all the three attributes and we are compelled to reſort to the uſe of three words*[1]. Again: *We therefore ſay that the attributes aſcribed to God, though different from each other when uſed with reference to us, are all one in Him. For with reference to ourſelves, inasmuch as we conceive them or acquire them one after the other, we conſider them as being different from each other; ſimilarly, inasmuch as we acquire them after we have been without them, we naturally conſider them as ſuperadded to the eſſence. With reference to God, however, we muſt conſider them as unified and unacquired in ſuch a manner as not to imply any plurality in His eſſence*[2]. It is the ſame reaſoning that underlies the following paſſage of Spinoza: *From this it is apparent that although two attributes may be conceived as really diſtinct — that is to ſay, one without the aſſiſtance of the other — we cannot nevertheleſs thence conclude that they conſtitute two things or two different ſubſtances; for this is the nature of ſubſtance, that each of its attributes is conceived through itſelf, ſince all the attributes which ſubſtance poſſeſſes were always in it together, nor could one be produced by another; but each expreſſes the reality or being of ſubſtance* (Propoſition X, Schol.). The implications of this paſſage are theſe: The two attributes appear to the mind as being diſtinct from each other. In reality, however, they are one. For by Propoſition X, attributes, like ſubſtance, are *ſumma genera* (*conceived through themſelves*). The two attributes muſt therefore be one and identical with ſubſtance. Furthermore, the two attributes were not acquired by ſubſtance

[1] Saadia, *Emunot ve-Deot* II, 4. —— [2] *Ikkarim* II, 21

after having been without them, nor are they conceived by the mind one after the other or reduced one from the other. They have always been in ſubſtance together, and are conceived by our mind ſimultaneously. Hence, the attributes are only different words expreſſing the ſame reality and being of ſubſtance.

Propoſition XII is complementary to the definition of ſubſtance. While the definition ſtates affirmatively the ſubjective nature of attributes by declaring that they are only perceived by the mind, the propoſition denies any independent reality to attributes by which the ſimplicity of the ſubſtance would be endangered. *No attribute of ſubſtance can be truly conceived from which it follows that ſubſtance can be divided.* The concluſion is then reached in Propoſition XIII, namely, that *ſubſtance abſolutely infinite is indiviſible.*

Spinoza's demonſtrations for both theſe propoſitions are practically the ſame. In both caſes he begins with the ſame hypothetico-disjunctive propoſition and proceeds to ſhow in an identical manner that ſubſtance, becauſe it is abſolutely infinite, cannot be divided. It will be recalled that Spinoza's *abſolutely infinite* has been ſhown to correſpond to what the mediaevals called *eſſentially infinite*. It is ſingularly worthy of notice that Spinoza's argument here againſt the diviſibility of an *abſolutely infinite* ſubſtance is the ſame as the mediaeval argument againſt the diviſibility of an *eſſentially infinite* ſubſtance.

Spinoza's argument runs as follows:

I. If an abſolutely infinite ſubſtance were diviſible, the parts would either retain the nature of the whole or not.

II. If the parts retained the nature of the whole, there would then be many infinite ſubſtances, which is abſurd.

III. If they did not retain the nature of the whole, then the whole would loſe the nature of ſubſtance and ceaſe to be.

The mediaeval argument againſt the diviſibility of an eſſentially infinite ſubſtance, as given by Averroes, runs in a ſimilar vein:

I. If an eſſentially infinite ſubſtance were diviſible, the parts would either have the ſame nature as the whole or not.

II. If the parts had the ſame nature as the whole, then the parts of an infinite would be infinite, which is abſurd.

III. If they did not have the ſame nature as the whole, then the whole would conſiſt of heterogeneous parts and would thus loſe its homogeneous and ſimple character[1].

There is a final point which is to be touched upon in concluſion of this general discuſſion of attributes, namely, the difference between the terms *attribute* and *property*. Among the mediaevals the term attribute had a general meaning and included a variety of predications of God not all of which were deſcriptive of His eſſence. Eſſential attributes were only one of the ſeveral kinds of attributes. There were beſides, as already mentioned above, active and relative attributes, which denoted nothing of the eſſence of God. Then there were alſo what are known as negative attributes, which, too, denoted nothing of the eſſence of God. All this was fully recognized by the mediaevals, and ſtill the ſame term attribute was uſed by them for all theſe predications of God. In oppoſition to this, Spinoza ſuggeſts that the non-eſſential attributes ſhould be given a ſpecial name, *propria*, and that the term *attribute* ſhould be reſerved excluſively for eſſential attributes. *We do not ſee that they give us in it any attribute or attributes through which it can be known what the thing* (God) *is, but only ſome propria or properties which do, indeed, belong to a thing, but never explain what the thing is*[2]. Furthermore, the liſts of non-eſſential attributes given by the mediaevals are in many caſes nothing but an enumeration of adjectives which happen to be applied to God in the Bible. Spinoza paſſes by all ſuch Scriptural attributes, or *propria*, and confines his inquiry only to thoſe which are of a philoſophic character: *We ſhall not trouble ourſelves very much about the ideas that people commonly have of God, but we ſhall only inquire briefly into what the philoſophers can tell us about it*[3]. Of theſe ſo-called philoſophic *propria* he reproduces an incomplete liſt: *A being exiſting through or of himſelf, cauſe of all*

[1] See Averroes' Middle Commentaries on *Phyſics* III, 5, 204a, 20—32 and *Metaphyſics* XI, 10, 1066b, 11—21. —— [2] *Short Treatiſe* I, 7. —— [3] *Ibid.*

things, omniſcient, almighty, eternal, ſimple, infinite, the higheſt good, of infinite compaſſion, etc.[1]. But to him even theſe philoſophic *propria* are ill-choſen. Three of what he himſelf conſidered as *propria* are given in the *Short Treatiſe* as follows: (1) That God is the cauſe of all things[2]. (2) Divine Providence[3]. (3) Divine Predeſtination[4]. Longer liſts, but eſſentially of the ſame nature, are given by him elſewhere[5]. The meaning of theſe *propria* as well as of the two known attributes will be discuſſed in future chapters.

[1] *Ibid.* Cf. *De Intell. Emend.*, Van Vloten et Land's 2nd ed., p. 24, n. 1. —— [2] *Ibid.* I, 3. —— [3] *Ibid.* I, 5. —— [4] *Ibid.* I, 6. —— [5] Appendix to *Ethics* I; *Short Treatiſe* I, 7, n. 1; *Epiſtola XXXV* (olim *XL*); *XXXVI* (olim *XLI*); *LXXXIII* (olim *LXXII*).

QUELQUES ASPECTS DE LA DIALECTIQUE SPINOZISTE.

Par PAUL DECOSTER / BRUXELLES.

La lettre de l'*Ethique*[1] obéit aux lois ſévères de l'ordre géométrique. C'eſt pourquoi l'on s'attend généralement à trouver dans le ſpinoziſme l'exemple privilégié d'un ſyſtème qui ſe développe ſuivant la voie rectiligne d'une démonſtration apodictique. Une étude plus pénétrante montre au contraire que la penſée ſpinoziſte connaît des oſcillations multiples et épouſe les rythmes complexes d'une dialectique dont la déduction ſynthétique ne conſtitue qu'un moment, encore qu'elle ſe préſente, pour des raiſons d'ailleurs profondes, comme la forme unique du tout. Si donc le diſcours géométrique ſemble régner en maître dans l'*Ethique*, il n'y joue pas partout le même perſonnage. On ne laiſſe pas de découvrir, en cette trame ſi ſerrée en apparence, des points de rupture nombreux auxquels correſpondent les points critiques ou les tournants déciſifs de la dialectique ſpinoziſte. Et, pour parler net, le ſpinoziſme ſe préſente à nos yeux comme une manière de myſticiſme intellectuel par delà le mathématiſme intégral. La *ſcience intuitive* répond enfin, et répond ſeule, à l'exigence fondamentale que formule, dès le principe, la méthode réflexive, et qui conſtitue la pierre angulaire du ſyſtème entier.

I.

C'eſt par la méditation des problèmes moraux que Spinoza ſ'eſt trouvé conduit à philoſopher. Encore faut-il ajouter auſſitôt que le problème moral ſ'eſt poſé à ſes yeux en une forme éminemment religieuſe. Le début de *De Intellectus Emendatione* nous apporte, à cet égard, des indications précieuſes. Spinoza ſ'attache principalement à l'étude de ce qui peut nous conduire, *comme par la*

[1] Nous renvcyons à la partie et à la propoſition de l'*Ethique*, la première étant indiquée par le chiffre romain, l'autre par le chiffre arabe. En ce qui concerne les autres écrits de Spinoza, nous renvoyons au tome et à la page de l'édition Van Vloten et Land — édition en trois volumes, 1895, — déſignée par l'abréviation V. Vl.

main, à la connaiſſance de l'âme et à la béatitude[1]. Il n'héſite pas à ſe détourner des biens périſſables pour ſe mettre en quête d'un ſouverain bien, capable de ſe communiquer et de ſe partager entre les hommes, dans la poſſeſſion duquel l'âme trouve enfin *une éternité de joie continue et ſouveraine*[2]. Le ſoin de notre ſalut et de notre gloire eſt donc bien à l'origine de la penſée ſpinoziſte[3]. Fin morale, aſſurément, mais religieuſe plus encore que morale.

La morale ſpinoziſte n'eſt à aucun degré une théorie du devoir abſtrait. Elle n'eſt aſſujettie à aucun impératif formel. Mieux encore, et quelque réſerve qu'il faille faire pour le commun des hommes, la plus haute moralité eſt exempte d'obligation : l'amour de Dieu eſt vertu, non pas obéiſſance[4]. La vertu eſt dans le plan de l'Etre. Telle eſt l'exigence métaphyſique qu'enveloppe la poſition du problème moral.

Le panthéiſme, mieux qu'aucune autre doctrine, répond à pareille exigence. Et ſans doute le panthéiſme de Spinoza ſ'inſpira-t-il d'abord ſoit de quelque tradition juive, ſoit de certaines philoſophies de la Renaiſſance. Ce n'eſt là, toutefois, qu'un point de départ, et la conception panthéiſte initiale ne ſera pas ſans ſubir, dans le ſpinoziſme, des altérations profondes. Autre choſe, en effet, eſt d'affirmer qu'une attitude philoſophique donnée eſt la condition néceſſaire de l'intuition religieuſe à laquelle nous tendons, autre choſe de ſoumettre cette attitude à une élaboration ſyſtématique qui la confirme. Le concours de la démonſtration rationnelle eſt ici requis. Nous devons acquérir une connaiſſance de la Nature telle qu'elle nous conduiſe, par les voies de la raiſon, à la ſuprême perfection humaine. Mais le problème ne ſe trouve-t-il pas, de la ſorte, reculé plutôt que réſolu ? De même que l'affirmation du panthéiſme eſt ſubordonnée à ſa juſtification rationelle, ainſi cette juſtification elle-même n'atteindra le but qu'elle ſe propoſe que ſi la démarche ontologique qu'elle autoriſe poſſéde ce ſens profond et cette ſignification concrète qui caractériſent l'expérience religieuſe. Il faut, en d'autres termes, que notre exigence métaphyſique initiale revête

[1] *Eth.* II. Préface. — cf. *Int. Emend.* V. Vl. I. p. 6. —— [2] *Int. Emend.* V. Vl. I. p. 3. —— [3] *Eth.* V. 36. ſchol. —— [4] *Théol.-Pol. Annotationes.* XXXIV. V. Vl. II. p. 189.

une forme nouvelle et plus ſubtile et ſe préſente comme l'exigence ſuprême de la réflexion, à quoi la raiſon diſcurſive ſoit tenue de ſatisfaire à peine d'abdiquer. Cette exigence nouvelle et plus profonde, c'eſt la *méthode réflexive* qui l'apporte et la formule.

II.

La méthode réflexive, qui enveloppe la théorie ſpinoziſte de la vérité, ſe réduit en ſomme à bien entendre la nature de l'idée vraie, et comment celle-ci ſe poſe par ſa force propre. Le principe en eſt ſimple. Nous nous demandons comment l'eſprit connaît la verité. Sans doute l'idée vraie doit-elle ſ'accorder avec ſon idéat[1]. Ce n'eſt là, toutefois, qu'un caractère extrinſèque de la vérite: ce n'en eſt ni le principe, ni la marque formelle. C'eſt par une dénomination intrinſèque — l'adéquation, — que la penſée vraie ſe diſtingue principalement de la fauſſe[2]. La vérité eſt intérieure à l'idée. Or, vérité emporte certitude. Qui ſait une choſe ſait auſſi qu'il ſait: la certitude n'eſt donc rien autre choſe que l'eſſence objective elle-même, ou l'idée de l'idée. Toutefois, pour ſavoir que je ſais, il eſt néceſſaire que je ſache d'abord effectivement quelque choſe: l'idée vraie eſt donc la norme de ſa propre vérité, partant la norme du vrai et du faux[3]. Nous conduirons notre eſprit ſuivant la norme de l'idée vraie donnée[4]. Telle eſt l'exigence première, tel eſt le premier principe de la méthode réflexive.

Ce principe entraîne auſſitôt une double conſéquence. L'idée vraie, d'une part, ſe poſe et ſ'affirme ſpontanément. Mais l'idée adéquate, d'autre part, eſt ſolidaire de l'ordre ou du ſyſtème des idées pris en ſon intégrité: elle l'enveloppe, le réſume et l'exprime en raccourci, en quoi préciſément elle ſe diſtingue de l'idée inadéquate, mutilée et confuſe. Conduiſant notre eſprit ſuivant la norme de l'idée vraie donnée, nous aurons donc ſoin de prendre pour point de départ non une idée quelconque, mais celle qui repréſente la ſource et le principe de la Nature entière. Auſſi bien, deux idées ſoutiennent entre elles le même rapport que les eſſences formelles qui en ſont les objets[5]. La connaiſſance réflexive de l'Être le plus

[1] *Eth.* I. ax. 6. —— [2] *Eth.* II. déf. 4. cf. *Int. Emend.* V. VI. I. p. 21. —— [3] *Eth.* II. 43, ſchol. cf. *Int. Emend.* p. 11. —— [4] *Int. Emend.* p. 12. —— [5] Ibid. p. 12.

parfait paſſe en ampleur et en fécondité celle de toute autre idée. L'idée de Dieu eſt première ſelon l'ordre des connaiſſances, et l'idée donnée de Dieu conſtitue donc la norme ſelon laquelle nous conduirons notre eſprit[1].

Ainſi, la méthode réflexive nous invite à prendre pour point de départ l'idée de Dieu. Toute difficulté eſt-elle écartée? Comment connaître le principe de toute déduction? Le double caractère de l'idée vraie ſ'impoſe à notre attention avec une acuité nouvelle, et engendre ici une antinomie véritable. Nous n'affirmerons à bon eſcient la vérité de l'idée donné de Dieu, dont il convient que nous partions, que ſi la manière dont nous formons cette idée ſe trouve elle-même miſe à ſon rang dans le ſyſtème intégral des idées qui ſ'exprime en Dieu. L'intuition même de l'Etre incréé ne ſera valide que lorsque nous aurons montré à la rigueur que l'entendement humain n'eſt qu'une partie de l'intellect infini de Dieu! Comment ſortir d'embarras, et où trouver le fondement inébranlable d'une déduction certaine? Le *De Intellectus Emendatione* nous fournit à cet égard une indication des plus précieuſe, qui nous ſervira ſans ceſſe de fil conducteur au cours de ce qui ſuit. La concluſion la meilleure eſt celle que l'on tirera *d'une définition vraie et légitime* ou *d'une eſſence particulière affirmative*[2]. Faute d'une définition de ce genre, nous ne pourrions nous appuyer que ſur des axiomes univerſels, qui ſ'étendent à l'infini et ne ſauraient déterminer l'entendement à conſidérer une choſe ſingulière plutôt qu'une autre[3]. La validité du ſyſtème ſera donc aſſurée lorsque nous aurons réuſſi à enchaîner les eſſences particulières affirmatives, y compris celles des choſes ſingulières, à partir d'une définition droite. Nous devons multiplier en quelque ſorte l'une par l'autre l'affirmation de l'eſſence de Dieu et celle de l'idée par laquelle l'âme ſe connaît elle-même en tant que mode éternel de l'intellect divin. Et telle eſt la ſeconde exigence, — l'exigence ſuprême, — de la méthode réflexive, à quoi la raiſon diſcurſive doit ſatisfaire à peine d'abdiquer au bénéfice de quelque intuition infaillible. Qu'il ſoit ſatisfait à cette exigence déciſive, et l'exigence religieuſe initiale ſe trouvera, du même

[1] Ibid. p. 12 et 13. —— [2] *Int. Emend.* p. 28. —— [3] Ibid. p. 29.

coup, pourvue d'une réponſe péremptoire. On voit ſ'esquiſſer ici les moments ſucceſſifs d'une dialectique aux degrès de laquelle ſ'inſcrivent les démarches capitales du ſyſtème.

III.

La déduction géométrique, telle qu'elle ſ'exprime dans l'*Ethique*, ſuffit-elle à aſſurer la continuité et la cohérence de la penſée ſpinoziſte?

Les notions qui ſont à la baſe de cette déduction ſont principalement, et pour ne rien dire encore de l'idée de Dieu, les notions de *cauſe de ſoi*, de *ſubſtance* et d'*attribut*. A dire vrai, ces notions ſeraient fort en peine de ſe rendre intelligibles par leur évidence propre: elles ſuppoſent, à la manière d'un contexte indiſpenſable, un recours tout au moins implicite à la tradition philoſophique. L'effort d'élucidation dont elles ſont le fruit atteint ſon point culminant dans la métaphyſique cartéſienne. L'origine cartéſienne des idées premières de l'*Ethique* eſt, en effet, manifeſte et Spinoza ne fit guère, en ce qui concerne les notions de *cauſe de ſoi* et de *ſubſtance*, que pouſſer à leurs dernières conſéquences certaines indications formelles de Descartes[1]. La notion d'*attribut*, au contraire, n'eſt pas ſans ſubir dès l'origine une déviation marquée, par quoi elle ſ'écarte des conceptions cartéſiennes, puisque Spinoza, conformément à ſon orientation panthéiſte et contrairement aux enſeignements de ſon prédéceſſeur, tient qu'il ne peut exiſter pluſieurs ſubſtances de même attribut et conſidère que tout attribut, infini en ſon genre, eſt ſuſceptible d'être prédiqué de la ſubſtance abſolument infinie[2]. Déviation inévitable, d'ailleurs, ſi des notions cartéſiennes devaient contribuer à la juſtification de la thèſe ſpinoziſte de l'unité de ſubſtance, qu'elles étaient loin, et pour cauſe, d'appeler néceſſairement à leur ſuite. D'où l'on peut conclure — et c'eſt là un point ſur lequel Delbos inſiſta fréquemment[3] — que l'idée de Dieu, qui

[1] Descartes. *Rép. aux 1ers obj.* A. T. IX p. 86 à 88; *Rép. aux 4me obj.* A. T. IX. p. 179, 182 à 185; *Principes:* I, 51. A. T. IX. p. 47. —— [2] *Eth.* I. 5; déf. 2 et 6; cf. *Epiſt.* II, III et VIII, V. Vl. II, p. 197, 200 et 221. —— [3] Delbos (V.): *La Notion de Subſtance et la Notion de Dieu dans la philoſ. de Sp.* (*R. de Méta. et Mor.* 1908); *La doctrine ſpinoziſte des Attributs de Dieu* (*Année philoſ.* 1912). — *Le Spinoziſme.* Paris 1916, 3me leçon.

contient en germe le panthéiſme ſpinoziſte, préexiſte, dans l'eſprit de Spinoza, à la démonſtration rationelle qui doit lui donner force de loi. Et voilà, au ſeuil de l'*Ethique*, un premier point de rupture de la déduction géométrique. Il n'eſt ni le ſeul, ni le plus grave.

Paſſons outre à cette première difficulté. Dieu eſt la ſubſtance abſolument infinie dont aucun attribut ne doit être nié. Ceci poſé, l'expoſition ſynthétique reprend ſes droits et Spinoza ſ'efforce, le panthéisme étant juſtifié tant bien que mal, de le développer du moins en un ſens nettement rationaliſte. Le panthéiſme ſpinoziſte, en effet, n'a rien d'un naturaliſme. La production des choſes par Dieu, qui ſ'accompagne d'une néceſſité abſolue, demeure éminemment rationelle: la puiſſance de Dieu eſt ſon eſſence même, et ſon exiſtence eſt une vérité éternelle au même titre que ſon eſſence[1]. Mais, ſi le rationaliſme eſt ainſi ſauvegardé et impoſe ſa forme au panthéiſme, celui-ci réagit ſur celui-là qui prend de ce fait un tour réaliſte nettement accuſé. Dieu eſt l'unique ſubſtance et l'étendue, étant attribuée à Dieu, acquiert une ſorte de réalité hyperbolique qu'elle était loin de poſſéder chez Descartes. Et ce n'eſt pas tout. Dieu comporte une infinité d'attributs, encore que nous n'en connaiſſions que deux. Or, les modes de chaque attribut ont pour cauſe Dieu en tant ſeulement qu'il eſt conſidéré ſous l'attribut dont il ſ'agit[2]. L'entendement n'a nulle part à la production de ces modes, non pas même à la production des modes de l'attribut penſée, puisque l'entendement, fût-il infini, appartient à la nature *naturée*, non à la nature *naturante*[3]. Intelligibles, les attributs ne ſont à aucun degré préformés dans l'entendement.

Si tel eſt le panthéiſme réaliſte de Spinoza, comment comprendre et expliquer l'exiſtence des choſes ſingulières, des âmes individuelles? Puisque tout eſt en Dieu, et que Dieu eſt cauſe immanente, mais non tranſitive, de toutes choſes[4], comment concevoir que les êtres particuliers puiſſent néanmoins ſe diſtinguer de Dieu en quelque manière? Il eſt impoſſible, à la vérité, de déduire la manière dont les modes finis ſont engendrés par la cauſalité divine. Toute affection qui ſuit d'un mode infini, immédiat ou médiat, eſt elle-

[1] *Eth.* I. 34; 20, coroll. 1. —— [2] *Eth.* II. 6. —— [3] *Eth.* I. 31. —— [4] *Eth.* I. 18.

même infinie. Inverſement, une choſe ſingulière donnée eſt déterminée à l'action par une autre cauſe, pareillement finie, et qui requiert à ſon tour ſemblable explication, et ainſi de ſuite, à l'infini[1]. Entre l'attribut de Dieu et telle choſe ſingulière donnée ſ'interpoſent deux ſéries de termes intermédiaires qui ſ'étendent à l'infini, l'une ſuivant l'ordre progreſſif, l'autre ſuivant l'ordre régreſſif. Les modes finis requièrent donc, pour ſ'actualiſer, outre la cauſalité éternelle de Dieu, la cauſalité externe et en quelque ſorte adventice d'autres choſes ſingulières ſoumiſes à la durée. Sans doute cette cauſalité dérivée eſt-elle engendrée par la cauſalité primitive, mais la raiſon diſcurſive eſt impuiſſante à l'y réduire, davantage encore à l'en déduire. Bref, on ne déduit pas *more geometrico* le fini de l'infini, mais on infère plutôt la généalogie complexe du fini de ſon exiſtence manifeſte.

Le paſſage des modes infinis aux modes finis marque donc, dans la démonſtration ſynthétique, un point de rupture nouveau et déciſif, puisque l'on aperçoit mal comment, après cet hiatus, la déduction pourrait être renouée ſans quelque intervention étrangère. Le terme de la déduction rectiligne eſt dès à préſent atteint. En quoi il apparaît que cette déduction trace les cadres généraux du ſyſtème de la Nature, mais ne ſuffit pas à les remplir. Elle conſtitue une manière *d'algèbre générale* de la ſubſtance et du mode et conſerve un caractère inévitablement hypothétique, en dépit de la certitude apodictique que Spinoza ſe flatta d'y trouver.

IV.

Lorsque l'on veut étudier les choſes ſingulières en général et, en particulier, l'âme humaine, on doit recourir, en vue de combler les lacunes inévitables de la déduction rectiligne, à certaines données auxiliaires iſſues de l'emploi d'une méthode auxiliaire : l'*Expérience*. Celle-ci eſt au demeurant fort différente de cette *expérience vague* que condamna *le De Intellectus Emendatione*. Sans doute l'expérience ne nous enſeigne-t-elle rien concernant l'eſſence des choſes, mais

[1] *Eth.* I. 21, 22, 23; 28; II. 9.

elle détermine notre eſprit à réfléchir ſur les eſſences certaines des choſes[1]. *Géométrie et Expérience:* tel pourrait être le ſous-titre de la deuxième partie de l'*Ethique*.

Partant tout à la fois de cette conception univerſelle, mais problématique, qu'eſt l'algèbre générale de la ſubſtance et du mode, et des données les plus certaines de l'expérience, notre expoſition oſcillera ſans ceſſe entre ces deux points de départ. Elle revêtira de ce fait une allure plus ſinueuſe que celle que nous avions accoutumé de lui voir et comprendra en ſomme deux ſéries complémentaires d'inférences dont la convergence doit être finalement aſſurée. L'expérience, une première fois invoquée, détermine à la fois et délimite le champ de notre connaiſſance de la Nature. Ceci poſé, les conſéquences qui ſuivent de nos premiers principes s'étendent aux connaiſſances acquiſes, d'une manière pour ainſi dire inductive, grâce à ce premier recours à l'expérience. Telle eſt en ſon ſchème général l'oſcillation ou, ſi l'on préfère, la collaboration qui s'établit entre la géométrie et l'expérience, entre la démonſtration et la deſcription, celle-ci ſe trouvant à tout prendre ſubſumée à celle-là.

L'explication de l'union de l'âme et du corps eſt le premier fruit de cette collaboration. Le corps et l'âme exiſtent à titre de modes finis, ſoit de l'étendue, ſoit de la penſée: leur relation peut donc être ſubſumée ſous le rapport général qui règne entre la penſée et l'étendue. Or, ſi les modes d'un attribut donné ne ſubiſſent aucune action cauſale de la part des modes de quelque autre attribut, cette indépendance mutuelle des attributs ne ſaurait cependant aller à l'encontre de l'unité de ſubſtance. C'eſt toujours une ſeule et même choſe que l'on conſidère ſous l'angle des attributs différents qui en ſont les expreſſions également authentiques. L'ordre et la connexion des idées ſont les mêmes que l'ordre et la connexion des choſes[2]. Tel eſt le parallélisme fondamental dont l'union de l'âme et du corps n'eſt qu'un cas particulier. L'âme, idée du corps, perçoit tout ce qui arrive dans ſon objet, encore qu'elle ne puiſſe ni le déterminer ni être déterminée par lui à quelque action[3]. Pour que l'union de l'âme et du corps ſuive de nos principes, il ſuffit donc

[1] *Epiſt.* X V. VI. II. p. 225. —— [2] *Eth.* II. 7. —— [3] *Eth.* II. 12; III. 2.

qu'ils exiſtent en fait. Or, le corps exiſte dès que nous le percevons[1]. Les données de l'expérience ſe trouvent ainſi rattachées aux prémiſſes du ſyſtème.

L'union de l'âme et du corps conſtitue l'exemple privilégié du concours qui ſ'établit entre la géométrie et l'expérience, en vue de la juſtification ultime de celle-ci par celle-là. Cette juſtification toutefois, eſt bien incomplète encore. L'âme, impuiſſante à pourſuivre ſa généalogie tout intellectuelle, ne perçoit les choſes que grâce aux affections du corps. Dans l'étroite connexion qui ſ'établit entre le corps et l'âme, c'eſt dans le principe le mode fini de l'étendue qui donne le ton à la penſée. L'expérience devance la géométrie et risque de la troubler. Bien que l'âme puiſſe formellement avoir des idées adéquates[2], elle n'en forme en effet que de très inadéquates auſſi longtemps qu'elle perçoit les choſes *ſelon l'ordre commun de la nature*[3]. Expliquer comment l'âme ſ'évade de cet état précaire et ſ'élève à la connaiſſance de la vérité, c'eſt montrer, ſuivant le rythme d'une oſcillation qui nous eſt à préſent familière, comment la géométrie confére à telle idée que l'âme trouve en ſoi le privilége d'y ſervir de ſupport à l'ordre géométrique lui-même.

Deux conditions ſont requiſes pour que l'âme connaiſſe la vérité: il faut qu'elle ait une idée vraie et que celle-ci ſe faſſe connaître et ſoit ſource de vérités. De ces deux conditions, la dernière eſt celle qui ſuit immédiatement de nos principes. L'être formel des idées reconnaît pour cauſe Dieu en tant ſeulement qu'il eſt conſidéré ſous l'attribut penſée. L'idée eſt donc une eſſence formelle dont une eſſence objective eſt donnée en Dieu, en vertu du principe univerſel de la connexion des idées identique à la connexion des choſes. Le redoublement de l'idée par l'idée de l'idée ſe trouve ainſi fondé en raiſon. Or, en Dieu, toutes les idées ſont adéquates et partant vraies. Qui a une idée vraie ne peut donc douter de la certitude de ſa connaiſſance[4]. — Où trouver, dès lors, l'idée vraie dont faillira la connaiſſance certaine, attendu que l'âme perçoit d'abord les choſes ſelon l'ordre commun de la Nature? — Il y a, répond Spi-

[1] *Eth.* II. 13. coroll. —— [2] *Eth.* II. 5; 11. coroll. —— [3] *Eth.* II. 29, coroll. et ſchol. —— [4] *Eth.* II. 5; 20, 21; 32; 43 et ſchol.

noza, des idées par la perception desquelles l'âme échappe à la fragmentation des idées inadéquates : ce ſont les notions communes, lesquelles, ne conſtituant l'eſſence d'aucune choſe ſingulière, conviennent également au tout et à la partie et ne peuvent être conçues qu'adéquatement. Ces notions communes ſont le principe de notre raiſonnement[1].

Nous retrouvons ici, au point où ſ'opère la ſoudure des deux ſéries d'inférences que la rupture de la déduction rectiligne nous conduiſit à enviſager, la théorie de la vérité et de la certitude que nous rencontrâmes au ſeuil du ſyſtème. Et comme l'idée vraie ſe trouve en quelque ſorte chargée de ſe poſer par ſa force propre, il apparaît que le jugement ne requiert l'intervention d'aucune faculté ſpéciale d'affirmer ou de nier ou, pour dire le mot, d'aucune volonté libre. Volonté et entendement ſont une ſeule et même choſe[2]. La juſtification du mathématiſme entraîne l'élimination radicale de la notion décevante de faculté. L'âme humaine doit dès à préſent être légitimement conſidérée comme une partie de l'intellect infini de Dieu.

Il manque cependant à cette ſynthèſe ſi ample, un principe néceſſaire. La connaiſſance rationelle, iſſue de la réduction de l'expérience au mathématiſme, ſatisfait, il eſt vrai, à la première exigence de la méthode réflexive. N'oublions pas, cependant, que la connaiſſance rationelle n'eſt fondée que dans la meſure où elle ignore délibérément les eſſences des choſes ſingulières. Il ſerait ſurprenant qu'il en fût autrement, puisque la rupture de la déduction rectiligne nous contraignit de nous élever à la connaiſſance certaine par l'élimination plutôt que par l'explication du particulier et du ſingulier. Si donc la connaiſſance rationelle vaut dans le domaine qu'elle ſ'aſſigne, elle laiſſe ſans réponſe l'exigence ſuprême de la méthode réflexive. Le fil de la démonſtration eſt à peine renoué que derechef il ſe rompt.

V.

La Raiſon, portée par les notions communes, n'atteint pas les eſſences particulières affirmatives. Sans doute ces notions elles-

[1] *Eth.* II. 37, 38; 40 et ſchol. 1. —— [2] *Eth.* II. 49, coroll.

mêmes conſtituent-elles de telles eſſences, mais les choſes ſingulières échappent innombrablement à leur juridiction Or, il importe que l'eſſence des êtres particuliers ceſſe de nous demeurer inacceſſible; il importe également, ſi la définition de Dieu lui-même doit trouver enfin un ſupport concret, que l'exiſtence actuelle de l'âme, affranchie de toute ſujétion à l'égard de la durée, ſoit conçue ſous l'angle de l'éternité. C'eſt à ces queſtions déciſives que répond la connaiſſance du troiſième genre dont la juſtification irrécuſable conſtitue dès lors la clé de voûte du ſyſtème entier.

La connaiſſance du troiſième genre, ou *ſcience intuitive, procède de l'idée adéquate de l'eſſence formelle de certains attributs de Dieu à la connaiſſance adéquate de l'eſſence des choſes*[1]. Nous devons avouer, cependant, que la manière dont Spinoza caractériſe d'abord ce genre de connaiſſance, et que l'exemple élémentaire par quoi il l'illuſtre, ne laiſſent pas de nous décevoir quelque peu. La ſcience intuitive ne ſe ſubſtitue avec ſuccès au raiſonnement que lorsqu'il ſ'agit de problèmes *très ſimples*[1]. Il eſt frappant qu'elle triomphe préciſément là où réuſſiſſaient également les recettes empiriques de la connaiſſance du premier genre. Et ſans doute l'une atteint-elle le but en connaiſſance de cauſe tandis que les autres allaient à l'aventure. Il reſte néanmoins que, infiniment ſupérieure en nature à l'opinion, l'intuition, dans la meſure où elle porte ſur l'ordre mathématique, lui eſt à peine ſupérieure en ampleur, et qu'elle le cède à la raiſon en puiſſance, partant en fécondité. L'intuition ne ſerait-elle donc qu'un heureux ſurcroît ou qu'une élégante exception que l'on dût, en de certains cas, ſubſtituer ou ſuperpoſer à la règle commune? La vérité eſt que le domaine d'élection de l'intuition eſt ailleurs et qu'on mutile ce genre de connaiſſance à vouloir le juger à la meſure de la raiſon diſcurſive, puiſqu'auſſi bien il eſt requis par les déficiences de celle-ci. La raiſon ne ſaurait donc juſtifier la ſcience intuitive: il ſuffit qu'elle ne l'exclue pas et que, ne l'excluant pas, elle lui permette de ſe préſenter comme l'exigence ſuprême de l'ordre métaphyſique.

Examinons la manière dont ſ'opère le paſſage du deuxième au

[1] *Eth.* II. 40, ſchol. 2.

troiſième genre de connaiſſance et efforçons-nous de diſcerner, en cette importants démarche, les articulations diſtinctes que recouvre une forme géométrique immuable.

La raiſon perçoit les choſes telles qu'elles ſont en elles-mêmes: elle les perçoit donc non comme contingentes mais comme néceſſaires. Or, cette néceſſité que la raiſon perçoit n'eſt rien autre choſe que la néceſſité de la nature éternelle de Dieu. La raiſon perçoit donc les choſes ſous l'aſpect ou ſous l'angle de l'éternité: *ſub quadam æternitatis ſpecie*[1]. Et comme l'idée d'une choſe ſingulière exiſtant en acte enveloppe néceſſairement la connaiſſance de l'eſſence éternelle et infinie de Dieu, l'âme humaine aura de cette eſſence une connaiſſance adéquate et parfaite, *d'où elle formera le troiſième genre de connaiſſance*[2]. Voilà ce que la raiſon autoriſe.

Prenons garde, cependant, que la formation du troiſième genre de connaiſſance, ainſi rattachée à la raiſon, demeure ſingulièrement problématique. Autre choſe eſt de percevoir l'eſſence de Dieu comme impliquée dans toute idée adéquate, voire même de concevoir l'éternité des choſes ſingulières en tant ſeulement qu'elles ſont compriſes ſous l'attribut infini de Dieu, autre choſe de procéder de la connaiſſance adéquate de l'attribut à la connaiſſance *ſub æterni ſpecie* de telle choſe ſingulière actuelle[3]. Remarquons de reſte que la démonſtration de l'important corollaire II de la propoſition 44 de la deuxième partie de l'*Ethique* ſe réfère explicitement à ces notions communes qui n'expliquent l'eſſence d'aucune choſe ſingulière. La raiſon ne conçoit donc qu'une manière d'éternité implicite, non développée, et qui n'eſt pas perçue éternellement, ainſi qu'il ſied. C'eſt le paſſage enfin ouvert de l'implicite à l'explicite qui fait la valeur ſuprême du troiſième genre de connaiſſance.

Nous nous trouvons ici à un tournant déciſif de la penſée ſpinoziſte et y faiſiſſons ſur le vif l'impuiſſance finale de la raiſon diſcurſive. La néceſſité mathématique, de l'aveu de la raiſon, ſuppoſe l'éternité, mais ne l'apporte pas en effet. Si l'eſſence des choſes ſingulières doit être connue, il ne depend pas de la raiſon qu'elle le

[1] *Eth.* II. 44 et coroll. 2. —— [2] *Eth.* II. 47 et ſchol. —— [3] *Eth.* II. 8 et coroll.; cf.: V. 29, ſchol.

ſoit. La raiſon ne requiert ni n'exclut la poſition des eſſences des êtres particuliers. Auſſi bien, l'eſſence de l'homme n'enveloppe pas l'exiſtence néceſſaire[1], ce qui ſerait le cas ſi ſon eſſence était conſidérée dès le principe comme une vérité éternelle. Lors donc que Spinoza affirme qu'une idée eſt donnée en Dieu qui exprime l'eſſence, *ſub æterni ſpecie*, de tel ou tel corps humain[2], — et non pas ſeulement du corps humain en général, — il préciſe au delà de ce que la raiſon autoriſe, en vue de ſatisfaire à l'exigence ſuprême de la réflexion.

Or, il eſt de l'eſſence de toute idée vraie qu'elle ſe poſe par ſa force propre. L'idée du corps *ſub æternitatis ſpecie* ſe poſe donc ſpontanément et conſtitue l'eſſence de l'âme qui la perçoit. On retrouve ici l'effet de cet automatiſme ſpirituel qui caractériſe la méthode réflexive. De même que le redoublement de l'eſſence objective aſſura la certitude des notions communes, ainſi l'idée du corps *ſub æterni ſpecie* s'affirme à préſent avec une néceſſité identique. Telle eſt en effet la première exigence de la méthode réflexive. Remarquons, toutefois, que ſi cette exigence ſe manifeſta une première fois dans les cadres de la raiſon, elle s'applique à préſent à une idée dont la poſition même réſulte de cette exigence ſuprême de la réflexion à laquelle la raiſon ne répond pas. D'où il ſuit que la poſition de l'eſſence éternelle de l'âme, requiſe par l'exigence totale de la réflexion, requiert à ſon tour et inaugure un mode ſuprême de connaiſſance, où la réflexion rencontre enfin ſon propre achèvement et où la raiſon diſcurſive ſe trouve tranſcendée. Mode de connaiſſance non plus médiat, mais immédiat; non plus univerſel, mais particulièrement affirmatif.

Examinons ceci d'un peu plus près. La puiſſance de concevoir les choſes ſous l'aſpect d'éternité n'appartient à l'âme qu'en tant qu'elle conçoit le corps *ſub æternitatis ſpecie*[3]. Si donc l'âme enveloppe l'eſſence éternelle du corps, celui-ci ne dût-il ſon exiſtence actuelle qu'à un concours de cauſes adventices s'exerçant dans la durée, il eſt manifeſte que l'exiſtence actuelle et éternelle de l'âme eſt la condition préalable et comme le ſupport concret de la puiſ-

[1] *Eth.* II. ax. 1; ibid. 10. —— [2] *Eth.* V. 22. —— [3] *Eth.* V. 29.

ſance qu'a cette âme de concevoir les choſes ſous l'aſpect d'éternité. C'eſt pourquoi le troiſième genre de connaiſſance dépend de l'âme comme de ſa cauſe formelle, en tant que l'âme eſt elle-même éternelle[1]. Et ſans doute eſt-il vrai que l'âme n'eſt éternelle que dans la meſure où Dieu la produit en tant que mode éternel. Mais il eſt non moins vrai que c'eſt parce que l'âme eſt immédiatement éternelle qu'elle eſt apte à connaître tout ce qui ſuit de la connaiſſance éternelle de Dieu ſuppoſée donnée[2]. Ce n'eſt donc pas parce que nous concluons de la néceſſité à l'éternité, c'eſt parce que l'âme ſe prend éternellement en l'éternité divine que nous formons effectivement le troiſième genre de connaiſſance. Autrement dit l'exigence ſuprême de la réflexion ſerait un vain mot ſ'il ne ſ'établiſſait une coïncidence exacte et éternelle entre la connaiſſance que l'âme a de Dieu et le témoignage qu'elle rend de ſa propre éternité. C'eſt cette coïncidence, c'eſt ce *raccourci* par quoi l'âme ſe prend immédiatement en Dieu, qui conſtitue le troiſième genre de connaiſſance. *Sentimus experimurque nos æternos eſſe*[3].

La ſcience intuitive ne porte donc pas eſſentiellement ſur les rapports de l'ordre mathématique: elle ſaiſit le lien concret qui unit éternellement l'âme à Dieu. Mais l'intuition ſpinoziſte eſt et demeure une connaiſſance, un mode de l'entendement[4]. Elle eſt, dans toute la force comme dans toute la rigueur du terme, une *intuition intellectuelle*. Eminemment religieuſe, elle ne ſe réſout pas en un acte de foi et ne répond à l'exigence religieuſe, qui eſt à la baſe de la méditation ſpinoziſte, que pour avoir répondu au préalable à l'exigence ſuprême de la réflexion grâce à laquelle la méditation myſtique ſe mue en un ſyſtème philoſophique.

On ſ'explique, à la lueur de ce qui précède, les variations, troublantes à première vue, de Spinoza en ce qui concerne la valeur et le rôle reſpectifs de la raiſon diſcurſive et de l'intuition. Après avoir, dans le *Court Traité*, élevé l'intuition fort au deſſus du Raiſonnement, et ſemblé tenir la première ſeule pour pleinement adéquate, Spinoza, dans le *De Intellectus Emendatione*, avait paru

[1] *Eth.* V. 31. —— [2] Ibid., in demonſtratione. —— [3] *Eth.* V. 23. ſchol. —— [4] Cf. *Eth.* II. ax. 3.

enclin à reſtreindre autant que poſſible le champ de l'intuition. Le quatrième mode de perception — en vertu du quel une choſe eſt perçue ſoit par ſa ſeule eſſence, ſoit par la connaiſſance de ſa cauſe prochaine, — répond en effet à la déduction droite autant qu'à l'intuition, laquelle ne porte plus que ſur l'Etre incréé. On voit ſ'affirmer ici cette idée, que l'*Ethique* maintiendra, que le raiſonnement eſt non ſeulement adéquat, mais qu'il conſtitue encore la ſeule voie par laquelle on ſ'élève valablement à l'intuition. L'*Ethique*, cependant, élargit derechef le champ de l'intuition et y intègre la connaiſſance des êtres particuliers. C'eſt que Spinoza avait reconnu à l'épreuve que la déduction géométrique, en raiſon des points de rupture qu'elle préſente, eſt impuiſſante à rendre compte des eſſences des choſes ſingulières et à répondre, par conſéquent, à l'exigence ſuprême de la réflexion. Les variations de Spinoza à cet égard ne doivent donc pas lui être imputées à faibleſſe, moins encore à contradiction : elles illuſtrent ſimplement les réponſes ſucceſſives qu'il fit à un même problème fondamental à meſure que ſon ſyſtème, en ſe développant, lui rendit plus ſenſibles la nature et les limites des inſtruments qu'il prit en œuvre.

VI.

La connaiſſance du troiſième genre entraîne, ſinon un changement d'orientation du ſyſtème, du moins une manière de renverſement — ou de redreſſement, — de certaines de ſes valeurs fondamentales. Le *raccourci* grâce à quoi l'âme ſe prend en l'éternité élimine en ſomme le recours aux modes finis de l'étendue ſur leſquels l'âme, ne percevant que les affections du corps, paraiſſait d'abord réduite à ſe modeler. Bien qu'elle ſoit unie au corps, et préciſément parce qu'elle exprime l'eſſence du corps, l'âme, lorſqu'elle ſ'actualiſe enfin d'une manière tout éternelle, *ſaute* pour ainſi dire par deſſus les déterminations de l'étendue. L'exiſtence, d'autre part, eſt à la rigueur un corollaire de l'eſſence. Il apparaît cependant que l'exiſtence actuelle et éternelle de l'âme ſe préſente, par un ſingulier retour des choſes, non pas ſans doute comme le

principe, mais tout au moins comme l'indice palpable et la marque formelle de ſon eſſence éternelle et, partant, comme le lieu de toute affirmation péremptoire de l'exiſtence en vertu de l'eſſence. L'exception confirme la règle, et la réſolution exceptionelle donne la clé de la réſolution normale demeurée en ſuſpens. Et l'on ſ'explique enfin qu'un ſyſtème, réaliſte en principe, qui érige en thèſe l'égalité de tous les attributs et n'accorde aucune prééminence à la penſée, conſacre en fin de compte ce privilège ſingulier qu'a la penſée de ſ'expliciter par ſa force propre et de développer du même coup une éternité jusqu'alors myſtérieuſe.

Il importe toutefois que nous ne nous faſſions aucune illuſion ſur le ſens ni ſur la partie de ce redreſſement déciſif, requis par la méthode reflexive, rendu poſſible par le myſticiſme intellectuel. Il ſerait vain d'y chercher une affirmation de l'idéaliſme! L'indépendance mutuelle des attributs et la réalité hyperbolique de l'étendue ne ſont pas abolies par l'épanouiſſement privilégié de la penſée, et il ſ'en faut que la notion de conſcience, que Spinoza méconnut ſi étrangement dès l'origine, trouve dans la péripétie du ſyſtème l'occaſion d'une revanche tardive. Le troiſième genre conſtitue une projection des choſes dans le plan de la penſée. Il reſte cependant que, les choſes ôtées, la projection ſ'évanouirait du même coup. S'il fallait chercher, dans la philoſophie claſſique, quelque antécédent à l'idéaliſme critique, c'eſt en Malebranche bien plutôt qu'en Spinoza qu'on le trouverait. Mais nul penſeur autant que ce dernier n'éprouva le ſentiment profond de l'autonomie d'une penſée qui, bien que n'étant à aucun degré érigée en norme de la réalité, échappe à la hautiſe de l'objet dans la meſure où elle réaliſe ſa propre loi.

Il eſt de l'eſſence du rationaliſme que la juſtification de la validité et de l'objectivité de la mathématique ſe préſente comme la première conquête de la raiſon. Mais jamais mathématiſme ne ſe pencha ſur la vie de l'eſprit pour en exprimer l'intériorité profonde. L'âme, ſelon Malebranche, eſt objet de ſentiment, et non point d'idée, et Kant ſ'inſcrira en faux contre la pſychologie rationelle. Ainſi, ſelon Spinoza, les notions communes laiſſent échapper ce qui

conſtitue l'eſſence de telle ou telle âme. Du moins l'objectivité de la mathématique ſe fonde-t-elle décidément, chez Kant, ſur l'autonomie de la raiſon. Et ceci reſte vrai, quoique à un moindre degré, de Malebranche lui-même, encore que ce dernier ſe ſatisfaſſe avec un Dieu déſeſpérément tranſcendant. En quoi ils ſont ſupérieurs l'un et l'autre à Spinoza, qui ſe vit contraint, par défaut d'idéaliſme, de fonder d'abord la validité des notions communes ſur l'objectivité outrée de l'étendue, au rebours de ce qu'exige au rationaliſme bien compris. Mais la ſupériorité de Spinoza éclate à ſon tour, et ſurabondamment, lorsque la conception du troiſième genre de connaiſſance lui permet d'esquiſſer cette métaphyſique de la penſée actuelle et éternelle où trébucha toujours l'idéaliſme objectif le plus délié. L'âme, préciſément parce qu'elle eſt l'idée du corps, devient tout à la fois le ſupport concret et l'objet privilégié de cette connaiſſance immédiate, encore que tout intellectuelle, dont leurs principes interdirent l'accès à Malebranche et à Kant. La penſée tire ſa plus grande gloire de ce qui ſemblait d'abord devoir la conſtituer en infériorité. Et tel eſt le paradoxe — devrait-on pas dire le miracle ? — du ſpinoziſme. S'il méconnut le rôle du ſujet penſant dans l'acte de penſée, de même il ne conçut point cet acte en tant qu'acte, et le réduiſit à l'idée donnée en Dieu, Spinoza eut du moins le rare mérite de ne point concevoir la penſée comme le lieu des déterminations objectives. Ceci, à vrai dire, ne doit pas nous faire oublier cela. L'importance incomparable de la conſcience doit avant tout être miſe en lumière. Mais cette première vérité acquiſe, il reſte à la féconder par la méditation de cet intrinſéciſme où Spinoza eſt maître. Les deux thèmes doivent ſe multiplier l'un par l'autre en une philoſophie anxieuſe de ſaiſir enfin l'exiſtence actuelle et concrète ſous les eſpèces déciſives.

DER GEMEINSCHAFTSGEDANKE IM SPINOZISMUS

VON DR. J. H. CARP / HAAG.

Jede philoſophiſche Betrachtung über Staat und Recht findet als zentrales Problem vor die Beſtimmung des Verhältniſſes mehrerer Individuen, beſchränkt in ihren gegenſeitigen Berechtigungen, die Begründung der Rechtsverhältniſſe in ihrer Vereinigung.

Auf verſchiedenen Weiſen iſt ein Löſungsverſuch dieſes Problems vorgenommen.

Dieſe Beſchränkung, dieſe Vereinigung mehrerer Individuen, iſt in der Natur des Menſchen gegründet, als dem Triebe nach dem ſozialen Zuſtande (Grotius, Pufendorf, Locke).

Hobbes, Spinoza und Rousseau begründen Rechtsordnung und Staat im Gegenſatz zur menſchlichen Natur, welche nach Selbſtbehauptung des Individuums ſtrebt. Die ſoziale Ordnung iſt ein Produkt des individuellen Räsonnements; ſie lehnen die Exiſtenz natürlicher Rechtsprinzipien im vorigen Sinne ab.

Mit Leibniz fängt eine dritte Reihe von Denkern an, die Vertreter des deutſchen Idealismus, die aus dem metaphyſiſchen Begriffe des Menſchen, nicht ihrem empiriſchen Triebweſen, den Begriff eines überindividuellen Verbandes, Recht und Staat, folgern.

Der Staatsbegriff kann der obigen Dreiteilung gemäß auf doppelte Weiſe aufgefaßt werden: mechaniſch oder organiſch, d. h. der Staat wird als ein Zweckgebilde gedeutet zur Befriedigung menſchlicher Bedürfniſſe, oder aber als ein an ſich Seiendes, das die Menſchen, ihrem Begriffe nach, in ſich zuſammenſchließt[1]. Die beiden zuerſt erwähnten Richtungen vertreten den Standpunkt des mechaniſchen Staates, die letzte im allgemeinen des organiſchen. Der Staat als Mechanismus iſt eine abſichtliche Schöpfung der Individuen zur Realiſierung gewiſſer Beſtrebungen. Die organiſche Staatsauffaſſung hingegen iſt ein Verbandsgedanke, welcher in dem metaphyſiſchen Begriffe des Menſchen liegt.

Der Geiſt der Renaiſſance hat das Individuum aus der Nacht des

[1] Bei dieſer organiſchen Staatsauffaſſung ſoll man alſo nicht an dem Gebrauch dieſes Ausdruckes im Sinne z. B. Bluntſchlis denken.

Mittelalters hervorgehoben und alle Wertbeſtimmungen auf die Zwecke des Individuums zurückgeführt. Vom individuellen Standpunkte aus hatte man eine Konſtruktion der vorhandenen Lebenseinrichtungen vorgenommen, ſo auch des Staates. Zu dieſer Konſtruktion bot ſich als geeignetes Mittel die Lehre vom Staatsvertrag dar, welche zwar bis in die Antike zurückreicht, aber doch erſt durch Marſilius von Padua eine große Bedeutung gewinnt. Der Säkulariſierung der Staatsidee ſtellte ſich ihre Mechaniſierung zur Seite.

Das Mittelalter bietet das glänzendſte Beiſpiel einer organiſchen Verbandsauffaſſung in der auguſtiniſchen Civitas Dei. Nicht vom Individuum aus wird hier der Verband begriffen, ſondern die Individuen, welche als ſolche keine Daſeinsberechtigung haben, werden unter einem transzendenten Prinzip zu einer Einheit verbunden. Das Individuum exiſtiert nur als Teil dieſer Verbandseinheit[1].

Die mechaniſche Staatsauffaſſung iſt eine ungenügende Fundierung des Verbandsgedankens. Mit Hilfe des Naturrechtes haben Männer wie Grotius, Pufendorf, Locke verſucht dem mechaniſchen Staate eine dauernde Grundlage zu gewähren, aber es war ein vergebliches Bemühen, wenn ſie mit ihren Anſichten vom Naturrecht (d. h. nicht im Sinne des Vernunftrechtes) eine andere als opportuniſtiſche Erklärung des Staatsverbandes geben wollten. Eine Fundierung des Verbandsgedankens unter irgend einem prinzipiellen Geſichtspunkt iſt auf der Grundlage des älteren Naturrechtes nicht zu geben.

Die Konſequenzen der mechaniſchen Staatsauffaſſung werden von Spinoza, ſeinem Begriffe des Naturrechtes nach, mit großer Folgerichtigkeit gezogen. Von ſeinem Begriffe des Naturrechtes als dem Streben nach Selbſtbehauptung ausgehend, läßt Spinoza die Individuen einen Vertrag ſchließen, durch welchen ſie bewirken, daß ſie das Recht, das von Natur jeder zu allem hatte, nun gemeinſam beſitzen. Von dieſer Vereinigung erwarten die Individuen eine möglichſt große Behauptung ihres Naturrechtes. Die Gültigkeit

[1] In der auguſtiniſchen Lehre ſoll die in dem Text angedeutete Verbandsauffaſſung von der eigentlichen Staatsauffaſſung getrennt werden. Die erſtere iſt organiſch, die letztere mechaniſch: der Staat als Mittel zum Schutz der Kirche.

dieſes Staatsvertrages gründet ſich alſo auf die Nützlichkeit, welche aus ihm für die Individuen erwächſt. Wenn aber Hoffnung oder Furcht, welche zur Beſchränkung des Naturrechtes im Naturzustande geführt haben, ſich als eitel gezeigt haben, ſo wird dem Verbande ſeine Grundlage in Hinſicht auf die in Betracht kommenden Individuen entzogen. Dieſelbe rein mechaniſche Verbandsauffaſſung findet ſich bei Spinoza vor, wenn er über die Staatenverbände handelt. *Bundesgenoſſen ſind Menſchen aus zwei Staaten* — führt Spinoza aus — *welche, um nicht durch das Wagnis eines Krieges in Gefahr zu geraten, oder um irgend eines anderen Vorteils willen, untereinander übereinkommen, ſich gegenſeitig nicht zu verletzen, ſondern ſich im Falle der Not zu helfen, wobei doch jeder Staat ſeine Regierung behält. Dieſer Vertrag wird nur ſolange in Kraft bleiben, als ſeine Grundlage, nämlich die Rückſicht auf die Gefahr oder auf den Nutzen, beſtehen bleibt; denn niemand verpflichtet ſich, noch muß er Verträge halten, es ſei denn aus Hoffnung auf ein Gut oder aus Beſorgnis vor einem Übel. Kommt dieſe Grundlage in Wegfall, ſo fällt auch der Vertrag ganz von ſelbſt*[1].

Dieſe rein mechaniſche Staatenbundsauffaſſung, welche zu einem Völkerbunde ausgedehnt werden kann[2], nähert ſich der gegenwärtigen Praxis. Die mechaniſche Verbandskonſtruktion möge in bezug auf den Staat in der Staatsrechtswiſſenſchaft als ein überwundener Standpunkt betrachtet werden, in der politiſchen Praxis wird der Staat noch immer als ein Mechanismus aufgefaßt. Die Gründung des Völkerbundes als international-politiſche Organiſation iſt eben aus dieſer mechaniſchen Verbandsauffaſſung hervorgewachſen. Dieſer Bund ruht alſo auf unſteter Grundlage.

Es iſt noch immer der Renaiſſancegeiſt, der im ſozialen Leben der Gegenwart nachwirkt. Die Individuen haben den Sinn eines überindividuellen Bandes verloren. Nur in dieſer Richtung hat das Prinzip der Autonomie gewirkt. In der Praxis des ſozialen Lebens hat dieſer Mangel an einem überindividuellen Bande ſich — trotz der Bildung von einer großen Anzahl neuer Organiſationen in unſerer Zeit — als eine auflöſende Kraft erwieſen. Der Bankrott

[1] *Tract. Theol. Pol.* Kap. 16. (Übertr. Gebhardts.) —— [2] *Tract. Pol.* III. § 16.

des Parlamentarismus mag als ein Symptom dieſer Auflöſung betrachtet werden. Es fehlt den Individuen eine Anſchauungsweiſe, welche ihnen in einer begeiſternden ſymboliſchen Form das Überindividuelle lebendig macht. Im älteren Chriſtentum waren die Menſchen vom Prinzip der Tranſzendenz zur Einheit geformt. Im Gottesstaat des chriſtlichen Mittelalters waren die Individuen, unter dieſem Prinzip betrachtet, auf einander bezogen. Die Reformation hat aber die Univerſal-Form des Chriſtentums auf immer geſprengt.

Im Spinozismus iſt aber der Gedanke einer Univerſal-Form wieder aufgenommen.

Hier ſcheint ein Widerſpruch vorzuliegen. Haben wir doch die Verbandsauffaſſung Spinozas in bezug auf Staat und Staatenbund als eine rein mechaniſche betrachtet, und von dieſem Standpunkte aus iſt eine weſentliche Fundierung des Verbandsgedankens nicht möglich. Es findet ſich aber bei Spinoza eine doppelte Verbandsauffaſſung vor, die des *Tractatus Politicus* und des *Tractatus Theologico-Politicus*, eine praktiſch-politiſche, und die der *Ethica*, eine metaphyſiſche. Die mechaniſche, im Lichte der metaphyſiſchen wertloſe, Verbandsauffaſſung begegnen wir noch an einer Stelle der *Ethica*. Man ſehe die zweite Anmerkung des XXXVII. Lehrſatzes des vierten Buches. Weil die Menſchen den Affekten unterworfen ſind, ſo werden ſie nach verſchiedenen Richtungen getrieben, und ſtehen ſich einander feindſelig gegenüber, während ſie doch zu wechſelſeitiger Hilfe einander bedürfen. Die Begründung des Vereins, in welchem die Menſchen einander Sicherheit gewähren und vertrauen können, führt Spinoza zu der Regel zurück, daß jeder ſich enthält, Schaden zu ſtiften, aus Furcht vor größerem Schaden. Dieſer Verein muß die Macht haben, ſeine Anordnungen zur Geltung zu bringen, nicht durch die Vernunft, ſondern durch Drohungen. Ein ſolcher Verein, der auf die Macht ſich zu erhalten begründet iſt, heißt Staat.

Hier ſowie an anderen Stellen betrachtet Spinoza Zweck und Motive der Staatsbildung vom rein mechaniſchen Standpunkte. Der Zweck iſt die Erreichung einer geſicherten Exiſtenz der Individuen; die Motive ſind Furcht und Hoffnung. Im ſechzehnten

Kapitel des *Tractatus Theologico Politicus* betont Spinoza beſonders ſtark die motivierende Wirkung der Furcht und Hoffnung in Hinſicht auf die Gründung der Verbände. Furcht vor einem größeren Übel oder Hoffnung auf ein größeres Gut, treibt die Menſchen dazu, daß ſie auf ihr unbeſchränktes Naturrecht verzichten und ſich in den Staatsverband einordnen.

Aber im vierten Teile der *Ethica* finden wir noch einen anderen, den organiſchen Verbandsgedanken, in bezug auf welchen die Motive Furcht und Hoffnung ſich als wertlos erweiſen. Wenn Spinoza im Anhang dieſes Teiles über die Verbindung der Menſchen handelt, lehnt er die Furcht als Grundlage der Vereinigung ab. Einer Eintracht, welche von Furcht erzeugt iſt, fehlt die Treue, wozu kommt, daß die Furcht einem geiſtigen Unvermögen entſpringt und darum zum Gebrauch der Vernunft nicht gehört[1].

Was Spinoza hier von der Furcht ausdrücklich ſagt, gilt gleichfalls von der Hoffnung. Furcht und Hoffnung ſind Korrelatbegriffe[2]. Furcht iſt unbeſtändige Unluſt, Hoffnung unbeſtändige Luſt[3]. Es gibt keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung. Alſo iſt in beiden Affekten das Unluſtmoment vorhanden. Hiermit iſt ein auf Furcht und Hoffnung ſich gründender Verband vom Standpunkte der ſpinoziſtiſchen Ethik abgelehnt. Der Menſch iſt beſtrebt, ſein Tätigkeitsvermögen zu ſteigern; in der Förderung dieſes Strebens zeigt ſich die Luſt. In dieſem Streben liegt das metaphyſiſche Weſen des Menſchen. Eine aus Affekten der Unluſt gewonnene Grundlage eines Verbandes wäre alſo mit dieſem menſchlichen Weſen in Widerſpruch. Ein wahrhaftiger Verband hat einen ganz anderen Grund. Hier knüpft Spinoza an den platoniſchen Erosgedanken an. Mit der mechaniſchen Verbandsauffaſſung iſt völlig gebrochen.

Der Erosgedanke, wie ihn Platon der Menſchheit gelehrt, hat einen doppelten Inhalt. Einerſeits iſt der Eros das Sehnen des Geiſtes zur Schöpfung der ſynthetiſchen Ideen, die Formkraft des Geiſtes alſo, auf der anderen Seite enthält der Eros das Beſtreben,

[1] *Ethica* III, Anhang § 16. —— [2] *Ethica* III Def. Affek 13, Erläuterung. —— [3] Ebenda 13, 12.

daß auch *anderen* der Anſchauung der Ideen, der Wahrheit, teilhaft werden. Iſt der Eros Platons tranſzendent gerichtet, d. h. ſtrebt der platoniſche Geiſt nach Zeugung tranſzendenter Ideen in den menſchlichen Formen, im immanenten Eros Spinozas ſchaut und erkennt der Menſch ſich mit allen anderen Menſchen als Modifikationen der göttlichen Einheit. In weit höherem Maße als Platon hat Spinoza alſo den Eros als überindividuelles Band von Menſch zu Menſch anerkannt.

Dieſen Erosgedanken ſpricht Spinoza ſchon in der *Emendatio Intellectus* aus. *Das höchſte Gut*, führt Spinoza hier aus, *iſt, dahin zu gelangen, daß man ſelbſt mit andern Individuen einer vollkommenen Natur teilhaftig werde, welche beſteht in dem Gedanken der Einheit, nämlich der Einheit des Geiſtes mit der geſamten Natur. Das alſo iſt das Ziel*, geht Spinoza weiter, *nach welchem ich ſtrebe: ich ſelbſt will eine ſolche Natur erlangen und dabei auch danach trachten, daß viele Menſchen dieſelbe ebenfalls erlangen, d. h. es gehört zu meinem eignen Glück mir Mühe zu geben, daß viele andere Menſchen dieſelbe Erkenntnis haben, wie ich ſelbſt, und daß ihr Wiſſen und Begehren mit meinem Wiſſen und Begehren gänzlich übereinſtimme.*

Im vierten Teile der *Ethica* werden dieſe Gedanken von Spinoza weiter ausgeführt. *Das Gut, welches jeder, der der Tugend nachwandelt, für ſich begehrt, wünſcht er auch den übrigen Menſchen, und um ſo mehr, je größer ſeine Erkenntnis Gottes iſt*[1]. *Die höchſte Tugend des Geiſtes iſt die Erkenntnis Gottes*[2], d. h. der metaphyſiſchen Idee der Einheit und Notwendigkeit. *Im Streben nach Gotteserkenntnis treffen die Menſchen in ihrem Weſen zuſammen*[3]. *Es gehört doch zum Weſen des menſchlichen Geiſtes eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Weſens Gottes zu haben*[4]. Das Bemühen um die Erziehung der Menſchen in Gotteserkenntnis rechnet Spinoza zur Religion[5]. Spinoza betrachtet alſo die wirkliche Gemeinſchaft der Menſchen als eine religiöſe: die Menſchen verbunden zum im-

[1] *Eth.* IV, 37. — [2] *Eth.* IV, 28. — [3] *Eth.* IV, 36. — [4] Ebenda Anmerkung. — [5] *Eth.* IV 37, Anmerkung.

manenten Zwecke des Erkennens, statt zu den tranſzendenten Zielen der chriſtlichen Gottesgemeinſchaft.

Mit der auf Gotteserkenntnis und Gottesliebe bezogenen Weſenheit des Menſchen iſt der Erosgedanke verbunden. Denn die ſpinoziſtiſche Gottesluſt wird deſto mehr genährt, je mehr Menſchen der Geiſt ſich durch dasſelbe Band der Liebe mit Gott vereinigt vorſtellt[1]. Heranbildung ſeiner Nebenmenſchen zum Erlangen dieſer Erkenntnis, wobei man in erſter Linie danach trachten ſoll, ſich ihre Liebe zu gewinnen, iſt die praktiſche Bedingung dieſes Menſchenverbandes[2].

Alſo ſtrebt der Menſch nach Verbindung mit Seinesgleichen unter dem Einigungspunkt der Gotteserkenntnis. Die Menſchen, ſofern ſie nach der Leitung der Vernunft leben, d. h. nach Gotteserkenntnis ſtreben, ihrem wahren Weſen nach, ſtimmen von Natur notwendig überein; ſofern ſie hingegen von Affekten, welche Leiden ſind, bedrängt werden, können ſie einander entgegengeſetzt ſein[3]. Aus dem metaphyſiſchen Weſen des Menſchen entfaltet Spinoza die Grundlage für eine die ganze Menſchheit umfaſſende Gemeinſchaft, eine rein organiſche Verbindung alſo. Hier liegt der ſpinoziſtiſche Verbandsgedanke im eigentlichen Sinne. Die Motive von Furcht und Hoffnung, Modifikationen der Unluſt, als Grundlagen der mechaniſchen Verbandsbildung, ſind hier völlig verſchwunden. Dem Satze *homo homini lupus* ſtellt ſich ein anderer gegenüber: *Der Menſch iſt dem Menſchen ein Gott*[4].

Welches iſt das Verhältnis der beiden Verbandsauffaſſungen Spinozas, der mechaniſchen des *Tractatus Theologico Politicus* und *Tractatus Politicus* und der organiſchen der *Ethica?* ? Trifft Spinoza hier der Vorwurf einer Inkonſequenz? Ganz und gar nicht. Man ſoll ja die verſchiedenen Geſichtspunkte in Betracht ziehen, von welchen aus der Verbandsgedanke ausgeführt worden iſt. Die mechaniſche Verbandsauffaſſung geht vom empiriſchen Menſchen aus. In ſeiner Politik hatte Spinoza die Abſicht, ſoviel wie möglich die beſtehende Praxis feſtzuhalten[5], von einer allgemeingültigen,

[1] *Eth.* V, 20. —— [2] *Eth.* IV, Anhang § 25. —— [3] *Eth.* IV, 34, 35. —— [4] *Eth.* IV, 35 Anmerkung. —— [5] *Tract. Pol.* Einleitung § 4.

idealen Grundlage iſt hier nicht die Rede. Im § 7 der Einleitung des *Tractatus Politicus* folgert Spinoza aus dem Umſtande, daß alle Menſchen, gebildete ſowohl wie ungebildete, Beziehungen miteinander anknüpfen und eine ſtaatliche Ordnung begründen, daß die Erklärung und die Grundlagen dieſer Verbände nicht der Vernunft entnommen werden können.

In der *Ethica* hingegen hat Spinoza dem Verbandsgedanken eine ideale Begründung und damit das ſpezifiſch ſpinoziſtiſche Gepräge gegeben. Hier wird der Civitas Dei der Tranſzendenz die Gottesgemeinſchaft der Immanenz gegenübergeſtellt.

LA DOCTRINE SPINOZISTE DE LA VÉRITÉ D'APRÈS LE TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT.

PAR LOUIS TERRASSE.

AVANT PROPOS.

L'étude que nous publions ci-deſſous eſt extraite d'un Mémoire important dont l'auteur. Louis Terraſſe, était un tout jeune homme qui devait être une des premières victimes de la guerre de 1914. Ce Mémoire était un diplôme de Sorbonne, écrit ſous la direction éminente de Victor Delbos, qui y avait trouvé *déjà beaucoup plus que de belles promeſſes*, la marque d'une *intelligence curieuſe, ſubtile, ne pouvant ſe contenter à bon compte.*

Les lecteurs de cette étude n'y prendront pas ſeulement un intérêt abſtrait et ſpéculatif. Ils y ſuivront le ſpectacle émouvant de l'empriſe de la penſée ſpinoziſte ſur une âme qui ſ'y applique de toute le ſincérité, de toute la loyauté de ſon effort intime, comme en témoigne l'épigraphe choiſie par Louis Terraſſe pour figurer en tête de ſon *mémoire: De la métaphyſique de Spinoza, on peut dire qu'elle remplit ſa doctrine et ſa vie, qu'elle eſt liée à ſes yeux comme une vérité irrécuſable, ou mieux comme la Vérité, à cet autre aſpect d'elle-même qui eſt l'action, l'affranchiſſement et la régénération.* (Hannequin, *Etudes d'hiſtoire et de philoſophie* II p. 2.)

A leur intention, nous esquiſſons les traits d'une vie et d'une mort que Spinoza lui-même eût ſans doute trouvées dignes d'un vrai philoſophe.

Orphelin dès ſa naiſſance (ſon père était mort trois mois auparavant), Louis Terraſſe fut la première, l'unique conſolation qui vint éclairer le deuil de ſa mère. Mais quel tréſor de joies ſans ceſſe renouvelées n'allait-il pas apporter dans cette triſte ſolitude! Sous la chaude tendreſſe de celle qui n'avait plus que lui, ſes vertus natives ont une éclоſion merveilleuſe, et retiennent dès l'enfance les maîtres qui le dirigent. *Jamais*, a pu dire l'un d'eux, *je n'ai retrouvé cette vérité, cette ſpontanéité de premier mouvement, ce beſoin de confiance, de croire en quelqu'un, qui le faiſaient aimer. Celui-là plus que tout autre apprend au maître le reſpect dû à l'enfance . . . . Il avait été un peu mon fils, comme nos maîtres diſaient autrefois de ceux qu'ils préféraient. Il était né pour être préféré . . . . .*

Il croiſſait ainſi en ſageſſe et en grâce, parcourant brillamment tous les échelons des études ſecondaires, cultivant à plaiſir ſa belle intelligence, cepen-

dant que ſa ſenſibilité continuait à ſ'épanouir dans la douce atmoſphère maternelle. Comme l'écrivait à ſa mère un ami: *L'eſprit ſ'était développé chez lui ſans faire tort au cœur, et c'eſt ce miracle où vous aviez votre part qu'on admirait et qu'on ne pouvait pas ne pas aimer en lui* . . . .

Au contact de l'enſeignement ſupérieur, ſon goût pour la philoſophie ſ'affirme comme une vocation, et le porte droit vers les plus hautes penſées: Platon, Descartes, Spinoza. Le Spinozisme, avec la ſubtile union de ſa richeſſe infinie et de ſa rigueur géométrique, de ſa technique métaphyſique et de ſa ſobre élégance, de ſa fermeté et de ſa douceur, devait le ſéduire particulièrement, non-ſeulement en vertu d'un ſentiment eſthétique de meſure et d'harmonie et par exaltation ou néceſſité métaphyſique, mais à cauſe d'une affinité profonde, de cette fuſion toujours réaliſée en lui-même comme par une loi de nature, entre les puiſſances du cœur et celles de l'intelligence. L'année 1914, il la vit dans la joie de la méditation et de l'intellection. Une ſorte d'ardeur philoſophique le prend parfois tout entier; ſes converſations les plus abſtraites ſont pénétrées de chaleur et de vie . . . . Cependant, ſa ſpécialiſation philoſophique ne l'empêche de goûter vivement ni les plaiſirs littéraires, ni les beaux-arts, ni la muſique . . . . L'éclat de ſon esprit, la perfection d'une nature qui nuit les dons les plus oppoſés, le parent d'une puiſſance ſéductrice qui fait ſonger à celle d'un Goethe . . . .

La guerre ſurvient. Naturellement ennemi des violences, ſouffrant plus que tout autre du déchaînement des paſſions, il accomplit ſon devoir avec cette force d'âme où n'ont place ni l'inſtinct ni la haine. Mépriſant pour lui-même le danger, chargé des miſſions les plus délicates et les plus périlleuſes, il eſt bientôt appelé au commandement de ſa compagnie, et l'un de ſes chefs lui dit un jour publiquement: *Vous êtes notre bouclier.*

Sa vie ſur les champs de bataille nous eſt décrite par un de ſes compagnons d'armes, intellectuel comme lui, en ces termes touchants: *Tout était commun entre nous, les ſoucis et les espoirs, les joies et les fatigues; nous nous aidions dans les exigences du ſervice, nous prenions nos repas enſemble; et le ſoir, lorsque nous pouvions nous repoſer un peu, nous nous étendions côte à côte, partageant l'unique couverture que nous avions pour nous couvrir. Lorsque la ſituation ne nous permettait pas de nous fier aux ſentinelles, nous faiſions le quart, l'un veillant pendant que l'autre dormait. Nous nous encouragions mutuellement dans les moments difficiles; nous entretenions autant que poſſible dans nos converſations une douce gaîté et nous tâchions d'oublier les horreurs et les dangers de la guerre, en parlant philoſophie, littérature, religion; car il était croyant tout autant que moi . . . . . Unis de la ſorte, nous ne connaiſſions pas la peur qui*

rabaiſſe l'homme au niveau de la bête . . . . Lorsque les obus pleuvaient autour de nous, nous nous ſerrions l'un contre l'autre et nous diſions en riant: Au moins ainſi nous ſerons écrabouillés enſemble. . . . .

Cependant, incapable de ſ'habituer à la cruauté de la guerre et d'émouſſer ſa faculté de ſentir au contact d'une vie phyſique plus animale, il eſt attentif à ſoulager les ſouffrances de ceux qui l'entourent. Il ſait encourager ſes hommes, et on le voit, *en marche, deſcendre de cheval et porter ſur le dos le ſac de quelque territorial trop fatigué.*

C'eſt cette généroſité du cœur qui devait le faire mourir. En pleine bataille, alors que la fuſillade fait rage et oblige tout le monde à ſe terrer, il ne peut réſiſter à l'appel d'un bleſſé qui gémit: il ſort de la tranchée qui l'abrite, tend ſa gourde au malheureux, et tombe frappé d'une balle en plein front. Il avait vingt et un ans.

Il a ſemblé conforme à l'idée que chacun avait de lui qu'il mourût ainſi dans un geſte de miſéricorde. Cependant, ſans parler de la douleur de ceux qui l'ont aimé, tous ceux qui ont le culte de la philoſophie déploreront, en liſant les pages de ce premier Eſſai, *qu'un ſi noble élan vers la vie et vers la ſcience ait été ſi brutalement briſé.*

MARTIAL GUEROULT.

I — L'IDÉE VRAIE DONNÉE.

Ce qui permet à la théorie ſpinoziſte de la connaiſſance de ſe conſtituer, c'eſt un fait inintelligible en ſoi, mais qu'il faut accepter comme tel au début : l'exiſtence certaine de cette connaiſſance même, c'eſt-à-dire la poſſeſſion d'une idée vraie donnée. Mais il eſt, de toute évidence, néceſſaire que cette idée vraie ſur laquelle va porter notre réflexion, ſoit unique en ſon genre, c'eſt-à-dire qu'il n'y ait pas dans l'eſprit d'autres données avec leſquelles on puiſſe la confondre et qui par là l'infirment en quelque manière. Ceci eſt une queſtion préalable que nous ne ſommes pas en droit d'éluder, et qui revient à ſe demander ſi l'eſprit perçoit les choſes d'une manière homogène ou ſi, en vertu d'une diverſité poſſible entre ſes modes de perception, il ne diſtingue pas, au ſein de la réalité donnée, des plans hétérogènes irréductibles l'un à l'autre.

Le réel apparait d'abord à l'eſprit comme fait pur, c'eſt-à-dire

comme une donnée qui pénètre dans la penſée, mais lui demeure impénétrable et ſubſiſte juſtement en elle parce que, ne pouvant être aſſimilée, c'eſt-à-dire liée aux autres faits en une ſérie intelligible, elle ſ'affirme et dure en vertu du jeu mécanique de la tendance à perſévérer dans ſon être. Il eſt à remarquer qu'une telle connaiſſance, acquiſe par oui-dire ou par expérience vague, ne contient pas en elle la certitude intrinſèque, marque de l'être néceſſaire; l'eſprit ne l'affirme pas plus qu'elle ne ſ'affirme en lui; elle eſt inconteſtée dans la meſure où elle eſt incompriſe. *Il n'y a pas dans l'âme, diſons-nous donc, de doute dû à la choſe même dont on doute; autrement dit, ſ'il n'y avait dans l'âme qu'une ſeule idée, qu'elle fût vraie ou fauſſe, il n'y aurait place pour aucun doute et pour aucune certitude: il n'y aurait qu'une ſenſation de telle ou telle ſorte; car cette idée n'eſt en ſoi rien de plus qu'une ſenſation de telle ou telle ſorte.* (*de Em. Int.* § 43, trad. Appuhn p. 261.) Mais comme l'eſprit a une faculté de perception finie, il faut néceſſairement ou que ces faits iſolés n'augmentent pas indéfiniment leur nombre, c'eſt-à-dire qu'ils ſe ſimplifient en ſe combinant entre eux, ou qu'ils ſubſiſtent côte à côte en vertu de certaines liaiſons durables. Comme rien en eux n'eſt intelligible, les combinaiſons et les liaiſons qu'ils pourront conſtituer ſeront néceſſairement fortuites; elles devront être encore données à l'eſprit et non élaborées par lui. Tel eſt en effet le caractère des idées générales qui procèdent, non de l'abſtraction rationnelle des qualités conſtitutives, mais de la confuſion de choſes aſſez ſemblables entre elles pour que la ſingularité de leurs traits diſtinctifs devienne imperceptible; tel eſt auſſi le caractère de l'aſſociation des images qui, loin d'être fondée, comme la réminiſcence platonicienne, ſur l'implication intelligible des notions ſucceſſivement évoquées, n'eſt que la conſervation mécanique de liens contingents une fois données. Nous nous trouvons ici en préſence d'une traduction aveugle, c'eſt-à-dire irrationnelle, d'une ſérie de choſes dont la préſence affecte le corps: c'eſt donc une ſucceſſion de fait, et rien de plus, qui ſe déroule dans l'âme, non en vertu des lois propres de l'attribut *penſée*, mais en tant ſeulement qu'elle correſpond à un mode déterminé de l'éten-

due. On peut donc dire que, quand l'âme imagine, elle reſte paſſive, puiſqu'elle eſt déterminée, non par des lois profondes, mais par des lois de correſpondance qui lui ſont en quelque ſorte étrangères. *Nous ſavons en effet,* dit Spinoza, *que ces opérations d'où naiſſent les images, ſe produiſent ſelon d'autres lois entièrement différentes des lois de l'entendement, et que l'âme, en ce qui concerne l'imagination, eſt dans la condition d'un patient.* (Ibid. § 46 p. 266.) La réalité donnée par ce mode d'expérience eſt donc foncièrement irréductible à l'eſprit: c'eſt *l'autre que le même* dont parle Platon, la multiplicité contingente et confuſe dont la perception reſte un myſtère parce que, au moins en apparence, elle eſt l'action tranſitive, et par là incompréhenſible, d'une nature ſur une autre nature, ou, comme on pourrait traduire en langage ſpinoziſte, de l'attribut étendue ſur l'attribut penſée. Si c'eſt ce type d'être qu'il faut conſidérer comme l'idée vraie donnée, la méthode fondée ſur cette idée repoſera donc ſur un inconnaiſſable. En la ſuivant, l'eſprit ne ſe juſtifiera pas lui-même, il ſe niera en affirmant une réalité qui, par eſſence, doit lui demeurer toujours étrangère.

Mais nous atteignons, par une voie autre que celle de l'intuition ſenſible, une réalité eſſentiellement différente de la première. Tandis en effet que la marque de la réalité apparaiſſait d'abord comme étant la contingence et la ſingularité de fait, c'eſt maintenant ſur l'exiſtence de *notions communes* c'eſt-à-dire ſur une homogénéité conſtitutive des choſes, que ſe fonde notre conception de l'être. Il réſulte de là que la réalité donnée n'eſt plus un fait mais une loi de coexiſtence dont nous pouvons déduire partiellement la nature de l'un au moins des coexiſtants: ſi je perçois toujours le même corps, c'eſt que la nature de mon âme eſt de telle ſorte qu'elle doit être unie avec un objet étendu; ſi la vue à diſtance eſt toujours accompagnée d'une diminution de la choſe perçue, les dimenſions du ſoleil que nous percevons à diſtance, doivent être ſupérieures à celles de ſon diamètre apparent. Le réel n'eſt donc pas ſaiſi directement, mais *conclu de quelque caractère général toujours accompagné d'une certaine propriété.* On ne ſaurait donc, comme on l'a parfois voulu, voir dans notre connaiſſance l'image du procédé inductif:

ce n'eſt pas en effet de l'appréhenſion d'un fait particulier qu'on ſ'élève à la loi générale, mais inverſement d'une notion commune qu'on déduit la nature d'une choſe particulière. Auſſi le nom de *croyance droite*, donnée dans le *Court Traité* à ce mode de perception, eſt-il remplacé dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* par celui de *connaiſſance rationnelle*. Cette connaiſſance tente, en effet, non pas ſeulement de conſtater mais d'expliquer les choſes; et c'eſt dans cette meſure qu'elle mérite d'être appelée rationnelle: mais elle ſuppoſe encore comme fondement ultime un inconnaiſſable qu'elle ne peut pénétrer parce qu'elle ne porte pas directement ſur la choſe à connaitre, mais ſur une propriété de cette choſe, c'eſt-à-dire ſur un rapport extérieur entre une multiplicité d'objets, non ſur la réalité intrinſèque de l'être. *En pareil cas, nous ne connaiſſons rien de la cauſe, hormis ce que nous conſidérons dans l'effet: cela ſe voit aſſez à ce qu'on ne peut alors en parler que dans les termes les plus généraux: il y a donc quelque choſe; il y a donc un pouvoir . . . ou même en termes négatifs: ce n'eſt donc pas ceci ou cela: . . on ne dépaſſe pas ainſi les propriétés, on n'atteint pas l'eſſence particulière de la choſe* (§ 13 note p. 231). On comprend par là ce que Spinoza entend lorsqu'il dit que la connaiſſance du deuxième genre porte ſur des abſtractions (§ 15 note p. 232). Tandis que la réalité donnée dans l'intuition ſenſible était celle d'un fait contingent, impénétrable à la penſée, la réalité donnée dans la connaiſſance rationnelle eſt celle d'une notion qui, par ſon caractère d'univerſalité, ſuppoſe des êtres irréductibles à elle, et dont elle eſt abſtraite. En ſ'arrêtant à cette conception du réel, l'eſprit renonce donc encore à lui-même, puisqu'il place ſon principe d'explication non pas en lui, mais hors de lui, dans une propriété qui tout à la fois le dépaſſe (puisqu'elle lui eſt commune avec les autres êtres) et laiſſe échapper une partie de ſon eſſence propre, puisqu'elle ne la ſaiſit qu'à travers un rapport d'extériorité.

Nous nous trouvons donc tout naturellement amenés à rechercher ſi, par un autre mode de perception, nous ne pourrions pas ſaiſir une autre réalité qui nous révélât entièrement à nous mêmes.

Pour atteindre le but viſé, cette perception devrait être immédiate

(puisque ſaiſir l'être à travers une de ſes propriétés ce n'eſt pas le comprendre en ſon fond), tout en reſtant intelligible par elle-même, c'eſt-à-dire autre choſe qu'une donnée de fait. Or, une telle connaiſſance nous eſt poſſible, puisque c'eſt par elle *que nous ſavons que 2 et 3 ſont 5, et que 2 lignes parallèles à une troiſième ſont parallèles entre elles* (§ 16 p. 233). En quoi ſe diſtingue-t-elle donc de l'exiſtence ſenſible, qui, elle auſſi, était une appréhenſion immédiate de la réalité? c'eſt qu'au lieu de ſaiſir un fait pur, incompréhenſible comme tel, elle ſaiſit la raiſon du fait, et du même coup, ramène l'objet donné à ſon intelligibilité intrinſèque. En s'élevant au-deſſus des rapports d'extériorité, elle atteint en effet dans ſa loi interne, l'eſſence même de la réalité perçue: pour voir adéquatement la proportionnalité de nombres donnés, il faut la ſaiſir *intuitivement sans faire aucune opération*. Tout en étant foncièrement intelligible, l'objet de ce troiſième mode de perception ſe diſtingue donc radicalement de celui de la connaiſſance rationnelle: tandis en effet que la connaiſſance rationnelle ne ſaiſiſſait le choſes que dans leurs caractères communs, et trouvait ainſi dans le général la raiſon du particulier, la connaiſſance intuitive, étant non une déduction mais une perception immédiate, atteint directement l'être dans ſon individualité, et ne peut ainſi prétendre l'expliquer que par la néceſſité de connexions internes dont elle ſaiſit la raiſon dans ſa ſource même, c'eſt-à-dire dans l'eſſence particulière de la choſe perçue. Loin donc de voir dans l'homogénéité d'une qualité abſtraite la cauſe intelligible de la ſpécificité des individus, c'eſt dans cette ſpécificité même que ſe trouve la raiſon de l'être donné, comme c'eſt dans la loi interne d'une fonction algébrique qu'on trouve ſa ſignification propre, c'eſt-à-dire la raiſon ſpéciale qui l'unit à la théorie entière de la mathématique. Dans une telle connaiſſance, l'être ſe dépaſſe lui-même ſans s'anéantir, puisque le fondement de ſa réalité réſide dans la compréhenſion adéquate de ſa nature particulière.

C'eſt donc à un pluralisme qu'aboutit notre enquête ſur la nature de la réalité donnée à l'eſprit. Il ſemble en effet n'y avoir tout d'abord aucune meſure entre la contingence de fait, l'homogé-

néité logique, et la ſpécificité intelligible, qui ſont tour à tour fournies à l'eſprit comme conſtituant la nature des choſes. Bien plus, les différents plans conſtitués au ſein de la réalité par les trois modes de perception paraiſſent aboutir non ſeulement à une hétérogénéité mais à une contradiction de principe qui rend impoſſible toute coexiſtence; pour ne prendre que les termes extrêmes de l'enquête, il ne peut être également vrai que, dans un même monde, la réalité ſoit pure contingence de fait et pure néceſſité de droit. Il nous faut donc choiſir entre les données contradictoires de la connaiſſance; mais pour cela un *criterium* de la vérité nous eſt néceſſaire. Or, comment découvrir ce *criterium* ſi l'on en fait le réſultat d'une critique préalable? il faudra en effet, ſous peine de cercle vicieux, juſtifier les prémiſſes de cette recherche autrement que par le *criterium* auquel elle doit aboutir; une nouvelle critique l'impoſe donc; mais comme les mêmes objections reſtent toujours valables, et qu'on ne ſaurait ainſi remonter jusqu'à l'infini, il nous faut néceſſairement conclure que la vérité doit être révélatrice d'elle même, ou ne pas être du tout; cette dernière hypothèſe ſe trouvant en contradiction avec les termes dans lesquels nous avons tout d'abord poſé le problème de la connaiſſance, néceſſité nous eſt donc de ſouſcrire dès maintenant à la propoſition qui réſume le dogmatisme ſpinoziſte: *veritas index ſui*. Nous allons ainſi pouvoir trouver, au ſein même des diverſes réalités perçues, la marque de la vérité unique qu'elles doivent, à des degrés divers, contenir. Nous avons vu en effet, au cours de l'analyſe précédente, que les données ſucceſſivement fournies par les différents modes de connaiſſance n'impliquaient pas en elles une affirmation également forte: le fait pur reſte à cet égard dépourvu de toute valeur, parce que ſa contingence le rend foncièrement inintelligible; la notion commune, quoiqu'à un degré moindre, préſente le même défaut pour des raiſons inverſes, car, bien qu'intelligible, elle reſte un être de raiſon, c'eſt-à-dire une abſtraction dépourvue d'exiſtence, parce qu'elle ne ſe rapporte à rien de particulier. Seule l'eſſence particulière, perçue intuitivement, comporte le plus haut degré d'affirmation de l'eſprit, parce qu'elle réunit en elle les deux conditions dont l'une ou l'autre

manquait aux réalités précédentes: l'intelligibilité intrinſèque unie à l'individualité de l'objet.

La marque que l'idée vraie porte en elle, c'eſt donc, au fond, la vigueur avec laquelle elle eſt affirmée par l'eſprit: ainſi le *verum index ſui* eſt complété par cette autre formule qui préciſe le ſens de la première: *verum ſive intellectus*. Mais ſi la vérité ſe confond avec l'esprit, il eſt impoſſible d'admettre que la connaiſſance puiſſe fournir à l'esprit quelque choſe qui le dépaſſe, et qui par conſéquent, ſoit différent de lui. Or, au moins dans les deux premiers modes de connaiſſance, nous avons abouti à poſer cet *autre que le même* comme une limite pour l'esprit, un inconnaiſſable dont il fallait pourtant reconnaitre la réalité, ſous peine de voir ſ'anéantir le fondement même de toute ſpéculation. Allons nous donc être obligés d'admettre un nouveau dualisme au ſein de la connaiſſance, non plus cette fois un dualisme qui diſtingue une forme *a priori* d'une matière donnée, mais un dualisme de principes qui réponde à deux aſpects irréductibles du réel: le principe d'intériorité, c'eſt-à-dire de néceſſité intelligible, le principe d'extériorité, c'eſt-à-dire d'exiſtence de fait? L'esprit de toute la métaphyſique ſpinoziſte ſ'oppoſe à cette interprétation. Mais l'unité qui confond dans un tout l'être et la penſée, l'objet perçu et le ſujet percevant, eſt-elle une unité poſtulée, qui transforme délibérément une part de la réalité en non-être, pour faire de la néceſſité l'unique fondement de tout le réel, ou eſt-elle au contraire une unité ſynthétique qui voit dans l'intelligibilité le vrai fondement de toute choſe, parce qu'en elle ſeule peuvent ſe concilier la néceſſité de fait perçue extérieurement à l'objet, et la néceſſité de droit conçue comme le réſultat de ces connexions intrinſèques? En d'autres termes, Spinoza a-t-il nié le réel au profit du néceſſaire, ou plutôt a-t-il trouvé dans l'intelligibilité interne d'une eſſence affirmative, la ſynthèſe de ces deux notions? Répondre dans le premier ſens, c'eſt dénier toute valeur à la connaiſſance imaginative, et même en partie à la connaiſſance rationnelle, qui, n'atteignant pas une certitude aſſez néceſſitante, ſont reléguées dans le non-être; mais par là même, c'eſt introduire la contradiction au ſein de l'esprit, puisque, ſi peu que

ce ſoit, celui-ci prête toujours l'appui de ſon affirmation efficace à l'objet poſé par l'imagination, et *a fortiori* par la raiſon. N'eſt-il donc pas poſſible de voir dans les trois modes de la connaiſſance que nous avons diſtingués, non plus trois plans contradictoires entre eux, dont un ſeul doit être néceſſairement vrai, mais trois degrés d'une réalité homogène qui ſe développe progreſſivement, à meſure que les points de vue ſous lesquels on les conſidère pénètrent plus avant en elle? Le fait pur, auquel aboutit la connaiſſance du premier genre, apparaît comme un phénomène contingent et inintelligible juſtement dans la meſure où il eſt une concluſion détachée de ſes prémiſſes logiques, un produit dont on a ſupprimé la cauſe génératrice. Mais ſ'il était abſolument ſans lien avec le reſte de la nature, il ſerait totalement impenſable; c'eſt donc qu'à travers les liaiſons de haſard qui ſeules ſont du domaine de l'imagination, nous preſſentons obſcurément une loi des choſes qui, pour n'être encore qu'empirique, tend vers la loi néceſſaire, dont l'intelligibilité intrinſèque ſ'élèvera au-deſſus des pures ſéquences de fait. Cette loi intelligible à ſon tour, objet de la connaiſſance rationnelle, ne répond pas encore pleinement à l'unité ſynthétique que l'esprit ſent confuſément en lui-même: ſi l'on ſ'élève en effet au-deſſus des choſes pour placer leur unité réelle dans une loi abſtraite, on ne rendra pas raiſon de la multiplicité d'éléments ſousjacents à la loi. L'extériorité des rapports ne peut être le point de vue définitif ſous lequel on conſidère les choſes. Mais ce même concept de loi, également préſent dans la connaiſſance rationnelle et dans la connaiſſance intuitive, change de ſignification ſelon qu'on l'enviſage comme une relation de genre à eſpèce, c'eſt-à-dire comme une idée générale dont on peut tirer l'application à telle ou telle détermination particulière dans l'espace et dans le temps, ou comme un rapport abſtrait qui n'eſt qu'un élément parmi la multitude des rapports qui ſ'entrecroiſent pour compoſer telle ou telle eſſence intelligible. C'eſt ainſi, par exemple, qu'en uniſſant la doctrine des nombres à la théorie des proportions, j'ai obtenu l'eſſence propre du nombre 6. De la même façon les eſſences ſingulières peuvent être toutes compriſes indépendamment de toute relation à l'espace ou au temps,

comme étant des *faisceaux de lois éternelles*. Ainſi, en renverſant l'ordre du rapport établi, on eſt progreſſivement amené à expliquer la loi d'homogénéité par la ſingularité des eſſences qui la contiennent, ou en d'autres termes, à intérioriſer la raiſon des choſes. — Mais cette intériorité, loin d'être hostile à l'homogénéité abstraite poſée par la connaiſſance rationnelle, la ſuppoſe et l'explique à la fois. En rentrant en lui-même, l'eſprit ne nie pas les choſes, il les retrouve, non plus cette fois comme des êtres myſtérieux, dont on ne pouvait ſaiſir que les manifeſtations ſans jamais pénétrer la ſubſtance, mais comme des eſſences radicalement intelligibles, qu'on ne ſent pas extérieures à ſoi, parce qu'on en poſſède la *raiſon ſéminale*. Subſtituer le rapport d'intériorité aux rapports d'extériorité, ce n'eſt donc pas ſupprimer la réalité concrète au profit de la néceſſité logique, c'eſt pénétrer les choſes jusqu'en leur principe permanent d'exiſtence, trouver à la fois la raiſon logique et ontologique de l'être. Il ne ſaurait ainſi y avoir d'oppoſition irréductible entre la contingence, caractériſtique apparente du réel, et la néceſſité, caractériſtique abſtraite de l'esprit: c'eſt une même réalité qui ſe développe en ſe préciſant et en ſe complétant depuis l'intuition ſenſible, toute proche du non être, jusqu'à l'intuition intelligible, révélatrice de l'être éternel; c'eſt le même esprit qui affirme confuſément l'exiſtence d'une choſe dont il ne connaît encore que l'extériorité, et la réalité d'une eſſence qu'il ſent intérieure à lui-même. — Ainſi le procès de la connaiſſance n'eſt pas une tautologie mais un enrichiſſement continu, un développement où l'esprit, ſans ſortir de lui-même, atteint quelque choſe de nouveau. Il n'y a pas d'inconnaiſſable, la réalité eſt toute entière acceſſible à l'esprit puisqu'elle eſt l'esprit même, mais la connaiſſance n'eſt pas une redite ſtérile de réalité, car cette réalité n'eſt pas une fois pour toutes donnée, elle eſt l'œuvre progreſſive de l'eſprit qui la crée. Si l'on peut dire que l'idée vraie doit être donnée pour que la connaiſſance ſoit poſſible, c'eſt à la condition d'entendre ce don, non comme l'attribution myſtérieuſe d'une choſe extérieure à la penſée, mais comme l'affirmation du pouvoir de l'esprit ſpontanément créateur de vérité. Pour pénétrer l'eſſence

même de la réalité, il nous reſte donc à étudier les lois de ce pouvoir créateur, la nature de cette *ſpontanéité mentale.*

II — LA SPONTANÉITÉ MENTALE.

Il importe avant tout de déterminer la véritable nature de l'acte ſpirituel, c'eſt-à-dire de l'affirmation ſpontanée du réel. A ne ſe fier qu'aux apparences, il n'y a pas en effet de différence ſenſible dans une même penſée entre l'affirmation feinte ou inconſciente de l'erreur et l'affirmation juſtifiée du vrai. Avant d'aborder directement l'étude de l'activité mentale légitime, il importe donc de la diſtinguer de l'activité illégitime, ou, en d'autres termes, de rechercher les caractères négatifs qui expliquent l'exiſtence de la fiction, de l'erreur et du doute.

La penſée eſt ſpontanément créatrice de ſon objet; mais cette ſpontanéité ſerait pour Spinoza la pire des ſervitudes, ſi elle ne ſe développait pas en vertu d'une loi immanente, marque de l'identité foncière qui unit l'eſpris et les choſes. La conſcience n'eſt donc pas, en un tel ſyſtème, un *centre d'indétermination*, générateur de repréſentations nouvelles qu'il crée, mais la réſultante de l'idée donnée qui l'entraîne néceſſairement. Toutes ſes affirmations de l'esprit doivent donc porter ſur l'être; la fiction qui, par eſſence même, eſt la création arbitraire par l'esprit d'un être qu'il ſait irréel, apparaît ainſi comme une illuſion vaine et ſtérile. L'idée forgée, loin d'impliquer un acte ſpirituel, eſt la marque d'un arrêt dans la ſpontanéité mentale, d'un manque de connaiſſance adéquate; il n'y a pas en elle ſynthèſe intelligible de caractères donnés mais ſimple concomitance de percepts. *Jamais*, dit Spinoza, *une fiction ne crée ni n'offre à l'esprit rien de nouveau; ſeuls les ſouvenirs qui ſont dans le cerveau ou dans l'imagination ſont rappelés, et l'esprit eſt attentif à tous à la fois confuſément. On ſe rappelle, par exemple une parole prononcée et un arbre; et l'esprit, ſ'attachant à ces ſouvenirs indiſtinctement, admet un arbre qui parle* (§ 36 p. 249 note). On comprend par là cette formule eſſentiellement ſpinoziſte: *Moins l'esprit connaît et plus il perçoit, plus il eſt capable de fiction* (§ 37

p. 250). Loin donc de voir dans la généralité qui ne peut être qu'une abſtraction, la garantie de l'intelligibilité, c'eſt dans la détermination complète que Spinoza place la marque de la connaiſſance adéquate.

Mais ſi nous ne pouvons, ſans un abus de langage, affirmer une choſe que nous ſavons être irréelle, il ſemble difficile de ne pas voir dans l'erreur un acte poſitif de l'esprit affirmant la réalité de l'idée qu'il conçoit à tort comme vraie. Il ne ſe peut pourtant qu'il en ſoit ainſi; car ſi l'idée fauſſe ne ſe diſtingue pas de l'idée vraie par un caractère intrinſèque, c'eſt-à-dire par une marque ſpirituelle, la vérité devient impoſſible à connaître. Nous avons vu en effet que le ſeul *criterium* de la vérité était l'esprit: il ne ſaurait donc être queſtion, pour Spinoza, d'établir la valeur d'une idée par une comparaiſon avec ſon *idéat*, comparaiſon qui d'ailleurs reſte impoſſible puisque toute action tranſitive de l'étendue ſur la penſée eſt interdite par la doctrine fondamentale de l'autonomie des attributs. Il faut ainſi de toute néceſſité que l'idée fauſſe porte en elle-même la marque de ſon inadéquation, c'eſt-à-dire que l'affirmation poſitive de l'esprit, génératrice de vérité, ſoit abſente de cette idée. Si nous cherchons maintenant à voir ce qui juſtifie cette abſence, nous conſtaterons que l'idée fauſſe, comme l'idée fictive, reſte confuſe et abſtraite. Au lieu de concevoir en effet chaque qualité dans l'eſſence particulière à laquelle elle appartient nommément, l'esprit détache les qualités des eſſences qui les légitiment, pour en faire des réalités à part, dont il croit pouvoir diſpoſer à ſon gré: c'eſt ainſi qu'ayant détaché l'idée de grandeur de l'idée de temps, il peut illégitimement appliquer cette idée à un ſujet qui ne la comporte pas. Il en eſt de même pour les erreurs concernant, non plus les eſſences, mais les exiſtences. Au lieu de concevoir l'exiſtence uniquement ſous la forme particulière qui la lie à une eſſence déterminée, l'esprit fait de l'exiſtence une idée générale qui poſſède en elle-même une réalité propre, il peut ainſi la conférer extérieurement à une eſſence qui ne la comporte pas comme telle; mais dans cette attribution, il n'y a pas à proprement parler, d'acte ſpirituel, puisque la liaiſon qui unit l'exiſtence à l'eſſence n'eſt pas la réſultante

d'un concept qui la légitime, mais la conjonction apparente de faits extérieurs l'un à l'autre. *C'eſt pourquoi plus généralement l'exiſtence eſt conçue, plus auſſi elle eſt conçue confuſément, et plus aiſément elle peut être attribuée par fiction à toute choſe; au contraire, ſitôt qu'elle eſt conçue comme l'exiſtence plus particulière d'une choſe, nous en avons une idée plus claire et l'attribuons plus difficilement par fiction .... à une autre choſe* (§ 34 p. 247). Ce qui eſt dit ici de la fiction, peut être, d'après Spinoza lui-même, rapporté intégralement à l'erreur. Ici encore, la particulariſation de l'objet eſt le gage de ſa vérité, c'eſt-à-dire la marque de l'affirmation ſpirituelle qui ſeule peut lui conférer l'être. Mais comment, ſi l'acte de l'esprit eſt de créer ſpontanément le réel, peut-il ſe faire que cette ſpontanéité ſe ſuspende elle-même, c'eſt-à-dire comment le doute eſt-il poſſible ſi c'eſt l'esprit qui eſt la meſure des choſes? Il ſemble en effet que le doute ne ſoit autre choſe que l'incapacité d'affirmer, en l'abſence d'une raiſon ſuffiſante qui nous échappe. Si l'esprit peut ainſi douter de la raiſon des choſes, c'eſt donc que cette raiſon lui eſt extérieure, qu'elle réſide, non pas en lui, mais dans l'objet qui ſ'affirme ſelon le degré de néceſſité qu'il contient. Accepter cette thèſe, ſerait faire de la connaiſſance, non l'activité par excellence, mais un pur *pâtir*, ainſi que la définit le *Court Traité*. Or le perceptionisme, qui a pu répondre au premier état de la penſée ſpinoziſte, eſt nettement combattu dans la *Réforme de l'entendement* comme dans l'*Éthique*. Il faut donc qu'il ſoit en désaccord avec la théorie générale de la connaiſſance, définitivement élaborée au cours de la méditation dont le *De Emendatione* eſt le centre. L'affirmation d'un objet y apparaît en effet comme néceſſitée, non par la nature de l'objet affirmé, mais par la manière dont l'esprit le conçoit. (S'il n'y avait dans l'âme, avons-nous dit, qu'une ſeule idée, qu'elle fût vraie ou fauſſe, il n'y aurait place pour aucun doute et pour aucune certitude; il n'y aurait qu'une ſenſation de telle ou telle ſorte). C'eſt donc la meilleure preuve *qu'il n'y a pas dans l'âme de doute dû à la choſe même dont on doute*. Mais ſi la raiſon du doute n'eſt pas dans la choſe penſée, il faut néceſſairement qu'elle ſoit dans l'être penſant. Là encore, nous retrouvons la concluſion à

laquelle nous avait amené notre étude de la fiction et de l'erreur: l'interruption dans la ſpontanéité mentale, à la fois marque et raiſon du vrai, a pour unique cauſe la méconnaiſſance des lois de cette ſpontanéité. Si l'esprit perd la certitude qu'il poſſède naturellement en lui, c'eſt qu'au lieu de concevoir les choſes clairement et diſtinctement, ou, en d'autres termes, de les penſer comme particulières et déterminées, il les confond entre elles, et ſe met ainſi dans l'incapacité de ſaiſir l'eſſence de la réalité qu'il cherche à comprendre. Loin donc d'être la marque de la ſtérilité mentale, l'exiſtence du doute prouve inconteſtablement que le réel eſt une création de la penſée, mais une création légitime dans la meſure où elle eſt déterminée par les lois internes, marque de la véritable activité ſpirituelle. *Il ne nous reſte donc*, comme nous y invite Spinoza, *qu'à rechercher par quelle puiſſance l'esprit peut former les idées (vraies) et jusqu'où ſ'étend cette puiſſance* (§ 42 p. 258).

La forme de la penſée vraie doit être contenue dans cette penſée même ſans relation à d'autres, et elle ne reconnait pas comme cauſe un objet, mais doit dépendre de la puiſſance même et de la nature de l'entendement (§ 47 p. 257). Si nous cherchons maintenant en quoi conſiſte cette forme, nous verrons qu'elle ſe préſente toujours comme la liaiſon interne d'un ſujet et d'un prédicat, c'eſt-à-dire comme un jugement d'implication: *ſ'il nous arrive de dire que des hommes ſont ſubitement changés en bêtes, cela eſt dit d'une façon tout à fait générale, ſi bien qu'il n'y a dans l'esprit aucune conception de la choſe, aucune idée, c'eſt à dire aucune liaiſon entre un ſujet et un prédicat* (§ 39 p. 252). L'idée apparaît donc ainſi, non comme l'élément ſimple d'un jugement poſſible, mais comme le jugement lui-même, l'acte par excellence de la penſée qui, en concevant ſes idées, les affirme toutes enſemble. L'intuition intellectuelle n'a donc pas ici pour objet la perception d'une nature ſimple, mais l'appréhenſion d'un rapport réaliſé en acte dans une unité d'implication que le raiſonnement diſcurſif va développer dans la ſuite. Or cette unité des notions conjointes dans une même idée ne peut être une unité de fait, donnée à l'esprit comme telle, mais une unité intelligible, non pas

perçue du dehors, mais aperçue du dedans, c'eſt-à-dire compriſe. Pour être l'objet d'une intuition intellectuelle, elle doit contenir en elle à la fois ſa raiſon explicative et ſa cauſe génératrice. L'idée eſt donc l'affirmation d'un jugement de relation dont le moyen terme, à la fois cauſe formelle et raiſon logique, eſt l'eſſence particulière de la choſe affirmée (*ſi cette liaiſon exiſtait, on verrait en même temps le moyen et les cauſes par où et pourquoi . . . elle a lieu*, § 39 p. 253). L'analyſe déductive apparaît ainſi comme incapable de produire et en même temps d'expliquer l'unité intelligible réaliſée dans l'affirmation d'une eſſence particulière. Or, comme cette unité reſte néanmoins l'œuvre intégrale de l'eſprit, il nous faut donc chercher dans l'autre loi ſpirituelle, c'eſt-à-dire dans la ſynthèſe, la raiſon de la réalité que nous élaborons en nous-mêmes.

Si nous prenons une définition particulière, celle du cercle par exemple, et que nous cherchons ce qui la légitime, nous verrons que ce qui permet d'unir en elle l'idée de mouvement à l'idée de ligne, c'eſt juſtement l'idée du cercle à tracer, préexiſtant aux notions qui l'expliquent; on ne peut donc pas dire qu'une telle idée ſoit analytiquement déduite des concepts généraux qui entrent dans ſa compoſition interne: car ſ'il eſt vrai que le concept de ligne et le concept de mouvement doivent être préalablement conçus par l'eſprit avant de concourir à la formation d'un nouveau concept, ce nouveau concept n'était pas analytiquement contenu dans l'une ou l'autre des notions qui le déterminent; il faut donc qu'il ſoit ſaiſi par une intuition immédiate de l'eſprit, et conçu, non comme la conſéquence, mais comme la raiſon de l'union des éléments qui ſe conſtituent. — Or, l'eſſence de la loi ſynthétique n'eſt elle pas juſtement de former par un effort ſans ceſſe renaiſſant un concept nouveau, plus étendu que le premier puisqu'il ajoute à la première idée une ſeconde idée, et ſimple en même temps puisqu'il renferme le ſupport intelligible de ces deux idées, un concept qui ſoit à la fois ſomme et unité? *Pour former*, dit en effet Spinoza, *le concept d'une ſphère, je forge une cauſe à volonté; à ſavoir qu'un demi-cercle tourne autour d'une ſphère, et qu'une ſphère eſt comme engendrée par cette rotation. Certes cette idée eſt vraie . . . Il faut noter d'ailleurs*

que cette perception affirme la rotation du demi-cercle, affirmation qui ſerait fauſſe ſi elle était iſolée, car l'eſprit en pareil cas ſe bornerait à affirmer le mouvement du demi-cercle, ce mouvement n'étant ni contenu dans le concept du demi-cercle, ni iſſu de celui de la cauſe déterminant le mouvement. — C'eſt donc dans une ſynthèſe perpétuelle que l'intelligence manifeſte ſon activité et ſon efficacité, qu'elle corrige peu à peu ce *manque de perception* qui limitait et mutilait ſes idées, qu'elle les rend claires et adéquates. La révolution d'un demi-cercle était une conception fauſſe lorsque elle était iſolée, ou comme dit Spinoza, *toute nue dans l'esprit;* elle eſt vraie quand elle eſt rapportée au concept de la ſphère, ou à tout autre concept qui contient en lui la *cauſe déterminante*, c'eſt-à-dire *la raiſon intelligible du rapport établi.*

Mais ſi la connaiſſance eſt ainſi faite d'une ſérie d'intuitions immédiates qui ſe légitiment elles-mêmes en vertu d'une affirmation ſpontanée de la penſée créatrice, la réalité totale, faite de ces éléments discrets et indépendants, ne peut plus être penſée comme une unité intelligible d'implications réciproques. Il faut donc, ſi nous ne voulons pas retomber dans les errements de l'intuition ſenſible et de la connaiſſance imaginative, que nous déterminions les lois de cette conſtruction progreſſive du réel, c'eſt-à-dire les vérités ſuprêmes qui uniſſent en elles les vérités fragmentaires, et fourniſſent ainſi la véritable raiſon logique et génératrice des choſes. *Toute eſſence particulière affirmative,* dit en effet Spinoza (§ 57 p. 273), *doit être acquiſe des choſes fixes et éternelles et auſſi des lois qui y ſont, on peut dire, véritablement codifiées et ſuivant lesquelles arrivent et ſ'ordonnent toutes les choſes ſingulières; en vérité ces choſes ſingulières ſoumiſes au changement dépendent ſi intimement et ſi eſſentiellement (pour ainſi dire) des choſes fixes qu'elles ne pourraient ſans ces dernières ni être, ni être conçues. Ces choſes fixes et éternelles, bien qu'elles ſoient ſingulières, ſeront donc pour nous, à cauſe de leur préſence partout et de leur puiſſance qui ſ'étend au plus loin, comme des univerſaux ou des genres, à l'égard des définitions des choſes ſingulières, et comme les cauſes prochaines de toutes choſes.* Les vérités éternelles préſentent donc le double caractère inhérent et

néceſſaire au progrès de la connaiſſance ſpinoziſte: leur valeur en tant que réalité eſt liée à leur valeur en tant que raiſon logique. Par là on comprend l'hétérogénéité radicale qui exiſte entre ces vérités éternelles, cauſes ſingulières toujours en acte des eſſences logiquement et réellement diſtinctes, et les *idées générales*, idées confuſes qui viennent de l'incapacité où nous nous trouvons de percevoir les petites différences ſpécifiques exiſtant entre des êtres qui ſe reſſemblent, ou encore les *êtres de raiſon*, idées abſtraites et, par là même, vides et irréelles en ſoi. On ſ'eſt demandé ce que ſont préciſément ces vérités éternelles: Sigwart les compare à tort aux *formes* de Bacon; Trendelenburg (*Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie* III, p. 384) les identifie aux modes éternels et infinis; Pollock (p. 142) penſe qu'il ſ'agit des modes en général conçus en eſſence, dans leur rapport à Dieu. Cette dernière interprétation ſemble être plus proche de la vérité, ſans être pourtant encore tout à fait exacte. Trois propriétés en effet définiſſaient aſſez bien pour nous les vérités éternelles: l'intelligibilité, la cauſalité efficiente transmiſe de la ſubſtance infinie aux eſſence particulières, enfin la ſingularité en ſon genre. Or ces caractères conviennent fort bien aux attributs, *eſſences ſingulières* qui ne comportent qu'un ſujet et qui, par leur cauſalité ſubſtantielle, ſont l'inverſe d'une notion univerſelle qui ſe répèterait en une pluralité de ſujets (cf. la notion d'attribut-ſubſtance dans le *Court Traité*). De cette théorie, obſcure en elle-même, mais dont on peut ſaiſir le ſens cohérent avec l'enſemble de la doctrine, il importe de retenir que la cauſe immédiate d'une eſſence n'eſt pas un évènement dans l'ordre du temps, mais une autre eſſence éternelle. Remonter la ſérie des cauſes, expliquer une eſſence par ſa cauſe prochaine, ce n'eſt point parcourir une ſérie d'évènements ordonnés dans le temps; c'eſt parcourir une ſérie de choſes fixes et éternelles, la ſéries des eſſences elles-même: *Il eſt à noter toutefois que, par la ſuite des cauſes et des choſes réelles, je n'entends pas ici la ſucceſſion des choſes ſingulières ſoumiſes au changement, mais ſeulement la ſuite des choſes fixes et éternelles* (§ 57 p. 272).

Les eſſences éternelles forment donc une ſérie, une hiérarchie, et la cauſalité dont il eſt ici queſtion ſe rapporte non aux exiſtences,

mais aux eſſences. Mais l'ordre des eſſences ne peut être identique à l'ordre des exiſtences que pour un esprit qui penſerait la nature dans ſa totalité, qui pourrait ſaiſir en une intuition immédiate la multiplicité infinie des cauſes qui entrent dans la détermination d'une eſſence ſingulière, c'eſt-à-dire pour le ſeul entendement divin. Il faut donc, pour que nous puiſſions déduire dans l'ordre juſte les eſſences particulières affirmatives réaliſées, que nous connaiſſions, non ſeulement les vérités éternelles qui en font des modes néceſſaires de la ſubſtance infinie, mais encore que nous ſaiſiſſions le rang que chaque choſe doit avoir dans la ſérie des cauſes. L'*ordo debitus* poſe ainſi, du point de vue humain, la néceſſité d'une expérience rationnelle. — La méthode géométrique ne peut évidemment pas produire des états qui avant tout doivent être *ſentis, conſtatés*. Pour que nous connaiſſions l'ordre dans lequel il faut déduire de la ſubſtance les eſſences particulières, il faut faire appel à une certaine expérience, c'eſt-à-dire chercher à découvrir, à la lumière de l'idée vraie première, le rapport qui lie cette idée vraie aux choſes particulières : ainſi, par l'intermédiaire de l'idée du corps, qui appartient au monde des exiſtences actuelles, et ſe trouve compris dans la ſérie, en apparence contingente, des cauſes et des effets, nous pouvons inſtituer une expérience active, qui ſera génératrice de connaiſſance vraie, parce qu'elle ſera faite ſous la direction et le contrôle de l'entendement. Mais il ne ſaurait être queſtion pour Spinoza, de cette expérience qui confère la réalité à une hypothèſe probable. *Jamais en effet*, dit-il (*Principes de la philoſophie, de Descartes*, II, 6, fin du ſcolie) *les ſens ne peuvent fournir à l'homme cherchant la vérité que des phénomènes de la nature, par lesquels il eſt déterminé à la recherche de leurs cauſes; ils ne peuvent lui fournir quoi que ce ſoit qui montre la fauſſeté de ce que l'entendement reconnaît clairement et diſtinctement être vrai.* L'expérience reſte ainſi réduite au rôle de *ſecours* néceſſaire à notre entendement fini, qui ne peut ſaiſir d'un ſeul coup les lois des choſes éternelles, *car en elles toutes les choſes ſingulières ſont données par nature à la fois*, et qui ne peut non plus *tirer de la ſucceſſion des exiſtences* (qui lui apparaît contingente parce qu'elle eſt la réſultante d'un nombre infini de cauſes)

l'ordre ſuivant lequel il faut qu'une choſe ſoit connue avant une autre (§ 58 p. 273). Cette progreſſion logique qui traduit adéquatement pour l'entendement humain l'identité et la ſimultanéité des lois intemporelles, c'eſt l'expérience rationnellement conduite qui doit en fournir la raiſon. L'expérience n'eſt donc qu'une invitation à penſer, à poſer, un rapport que légitime en définitive, non l'expérience, mais le principe ſuprême dont elle dépend. Dans la conſtruction de la connaiſſance, le rôle de l'expérience n'eſt donc pas primitif. Il vient ſeulement après que l'entendement, par un travail purement rationnel, a pu acquérir la connaiſſance des lois *codifiées dans les choſes éternelles. Il ſera temps alors, avant d'entreprendre de connaître les choſes ſingulières, de traiter de ces ſecours qui ſe rapportent tous à cette fin: ſavoir nous ſervir de nos ſens et faire d'après des règles et dans un ordre arrêté des expériences ſuffiſantes pour déterminer la choſe que l'on étudie, de façon à en conclure enfin ſelon quelles lois des choſes éternelles elle eſt faite* (p. 274). L'expérience n'eſt donc pour la ſpéculation, ni un point de départ, ni un point d'arrivée, mais un ſimple moment dans la méditation du réel que nous ſentons intérieur à nous-mêmes.

Cette conception de l'expérience tient elle-même à une conception ſpéciale de l'objet? Ce n'eſt pas, comme pour les empiriſtes ou les criticiſtes, la choſe, la matière, dont la connaiſſance eſt néceſſairement ſubordonnée à une intuition ſenſible; c'eſt l'eſſence, c'eſt à dire ce qui définit un être, ce qui le rattache à la ſubſtance par la cauſalité interne. Or l'expérience, même claire et diſtincte, ne nous ſuggère que l'ordre des coexiſtences, c'eſt-à-dire nous donne tout au plus l'idée de la cauſalité externe, en poſant comme néceſſaire, à un moment donné du temps, telle exiſtence, c'eſt-à-dire telle force actuelle. Si nous nous arrêtions à ce ſtade, notre connaiſſance non ſeulement ſerait incomplète, mais ſerait inconſiſtante; nous ne connaîtrions des choſes que l'apparence vaine et confuſe, la paſſion, le non-être; encore ce ſemblant de connaiſſance ne ſe ſurvivrait-il pas à lui-même, puisque, étroitement lié à un moment du temps, il ne pourrait en droit ſubſiſter au-delà de

l'intuition ſenſible qui la poſe. Il faut, pour qu'il y ait connaiſſance, qu'à la lumière du principe de vérité ſubſtantielle, nous nous élevions au-deſſus de la cauſalité externe qui ne ſemble être que contingence, pour ſaiſir le rapport d'immanence qui unit chaque être particulier à la ſubſtance, c'eſt-à-dire non plus l'exiſtence fugitive des objets, mais l'eſſence éternelle et néceſſaire des choſes.

Ce qui aſſure donc, en définitive, l'unité de la connaiſſance ſpinoziſte, c'eſt l'unité de la ſubſtance infinie qui eſt le fondement de l'ordre, de la loi, comme de la cauſalité eſſentielle. *Le jugement humain eſt ſusceptible de juſtification en tant ſeulement qu'il reproduit, dans la ſphère finie qui eſt la ſcience, le paſſage de l'eſſence à l'exiſtence qui eſt la ſubſtance; la copule eſt alors ſusceptible de rejoindre l'être même de la réalité abſolue. La réalité du jugement ſe définit donc par ſon rapport à ce jugement fondamental et ce rapport eſt le rapport mathématique de la partie au tout; il eſt un rapport néceſſaire* (Brunſchvicg, *La Modalité du jugement*, p. 58). On ne peut donc pas dire qu'il y ait, dans le ſpinozisme, paſſage de l'intelligence au réel, mais inférence conſtante de l'être à l'être, puisque, du fait même qu'une idée nous apparaît comme intelligible, c'eſt qu'elle eſt conçue comme élément du ſyſtème unique qui comprend tout, et eſt néceſſairement réel puisqu'il ſe confond avec la ſubſtance infinie. — Le paſſage de l'eſſence à l'exiſtence, s'opère ainſi en Dieu même; et comme *tout ce qui eſt, eſt en Dieu et que rien ne peut ſans Dieu être ni être conçu* (*Ethique* I 15), le paſſage de l'eſſence à l'exiſtence ſe pourſuit à travers la conſcience tout entière, ſi bien que le développement du ſyſtème ſpinoziſte qui part de l'idée de l'être éternel et infini, pour en déduire les vérités éternelles, puis les eſſences particulières affirmatives, et revenir enfin à l'unique ſubſtance dans laquelle tout s'identifie, n'eſt autre qu'une immenſe preuve ontologique, dont la marche progreſſive ſuffit à prouver la validité, puisque l'intelligible n'a jamais été ſéparé de l'être.

Si la néceſſité ſemble être le type unique de toute modalité, les rapports entre le poſſible et le réel, l'eſſence et l'exiſtence, apparaiſſent comme ſingulièrement ſimplifiés. Le type de toute réalité comme la norme de toute vérité, doit être et eſt en fait, pour Spi-

noza, l'idée de ſubſtance une, éternelle et infinie. Or cette idée eſt néceſſairement réelle parce que, ſous peine de contradiction, on ne peut ſéparer en elle l'eſſence de l'exiſtence: pour les eſſences particulières, comme pour la ſubſtance infinie, il n'y aura donc pas de milieu entre l'exiſtence néceſſaire et le non-être: la penſée eſt marque ſuffiſante de réalité. — Faut-il donc revenir à notre première ſolution: ſavoir, qu'il n'y a ni poſſible ni contingent, qu'il n'y a que de l'être et du non-être? C'eſt ce que paraît dire Spinoza dans les *Penſées Mét.* (I ch. 3, trad. Appuhn p.443): *S'il (quelqu'un) conſidère la nature, et comme elle dépend de Dieu, il ne trouvera dans les choſes rien de contingent c'eſt-à-dire qui, enviſagé du côté de l'être réel, puiſſe exiſter ou ne pas exiſter, ou pour parler ſelon l'uſage ordinaire, ſoit contingent réellement.* Mais d'autre part, il dit, dans la *Réf. de l'Ent.* (§ 34 p. 246): *J'appelle impoſſible, une choſe dont la nature implique qu'il y a contradiction à en poſer l'exiſtence; poſſible, une choſe dont l'exiſtence, par ſa nature même, n'implique pas qu'il y ait contradiction à en poſer l'exiſtence ou la non exiſtence; néceſſaire, une choſe dont la nature implique qu'il y a contradiction à n'en pas poſer l'exiſtence.* Et dans l'*Ethique* IV déf. 3: *J'appelle les choſes ſingulières contingentes en tant qu'ayant égard à leur ſeule eſſence, nous ne trouvons rien qui poſe néceſſairement leur exiſtence. ou l'exclut néceſſairement.* — C'eſt que, tant que l'esprit penſait à la ſubſtance une, éternelle et infinie, il était obligé de lui attribuer néceſſairement l'exiſtence parce que l'eſſence divine le dépaſſait infiniment, et ſe poſait en ſoi, ſans attendre que l'eſprit lui aſſignât une cauſe, étant elle-même, par ſon unicité et ſon infinité, ſa propre cauſe et ſa ſeule raiſon d'être. Il en eſt bien de même de l'eſſence particulière, en tant qu'on la conſidère ſeulement en elle-même, comme s'identifiant avec la ſubſtance éternelle par la cauſalité interne: mais, tandis que cette ſubſtance s'élève au-deſſus du nombre, et par conſéquent au deſſus du temps, l'idée d'eſſence particulière ſuppoſe, par ce fait qu'on la penſe, l'idée de finité jointe elle-même à l'idée de pluralité: d'autres cauſes que les cauſes de contradiction interne entrent donc forcément en jeu pour déterminer l'exiſtence des eſſences particulières; et, comme ces cauſes ſont, par nature,

en nombre infini, elles dépaſſent la portée de l'entendement humain, qui montre ſa faibleſſe en transformant en ſucceſſion temporelle contingente les corrélations extérieures néceſſaires et intemporelles qu'il ne peut ſaiſir dans le nombre infini des eſſences particulières. *Ainſi le temps n'eſt pas une affection des choſes, mais ſeulement un ſimple mode de penſée ſervant à l'explication de la durée,* la durée n'étant elle-même que *l'attribut ſous lequel nous concevons l'exiſtence des choſes créées, en temps qu'elles perſévèrent dans leur exiſtence actuelle,* tandis que l'éternité eſt *l'attribut ſous lequel nous concevons l'exiſtence infinie de Dieu* (*Penſées mét.* I ch. 4 p. 445—6). La différence que nous introduiſons entre notre conception des rapports de l'eſſence à l'exiſtence, c'eſt-à-dire du poſſible au réel, dans la ſubſtance infinie et les eſſences particulières, vient donc en définitive de l'infirmité de notre entendement qui, impoſant aux choſes finies la catégorie du nombre et de la cauſalité temporelle, eſt incapable d'identifier la cauſalité interne eſſentielle avec la cauſalité externe de corrélation réciproque, et poſe la contingence de l'exiſtence temporelle des choſes, parce qu'elle *dépend de cauſes qui nous ſont inconnues.* Mais nous concevons, ſi nous ne comprenons pas, *que la néceſſité d'exiſter réellement ne ſe diſtingue pas de la néceſſité de l'eſſence: c'eſt-à-dire quand nous diſons que Dieu a décrété que le triangle doit être, nous ne voulons pas dire autre choſe ſinon que Dieu a établi l'œuvre de la nature et des cauſes de telle ſorte qu'à tel inſtant le triangle doive être néceſſairement; et par ſuite, ſi nous connaiſſions l'ordre des cauſes tel qu'il a été établi par Dieu, nous trouverions que le triangle doit exiſter réellement à tel inſtant avec la même néceſſité que nous trouvons maintenant, quand nous avons égard à ſa nature, que ſes trois angles doivent être égaux à deux droits* (*Penſées mét.* I ch. 3 note, p. 443). L'eſſentiel donc, c'eſt que nous nous rendions compte que la désunion entre l'eſſence et l'exiſtence des choſes particulières, c'eſt-à-dire leur contingence, n'eſt qu'une illuſion de l'esprit jointe elle-même à la néceſſité où nous nous trouvons de nous repréſenter les exiſtences multiples dans le temps: par ignorance, nous harmoniſons, en lui appliquant la catégorie de la ſucceſſion, un enſemble de parties que la ſimultanéité intemporelle

rendrait incohérentes, c'eſt-à-dire impoſſibles. Poſer la contingence des choſes, c'eſt-à-dire diſſocier leur exiſtence de leur eſſence, ce n'eſt donc pas reſtreindre la valeur du principe logique de contradiction, c'eſt au contraire affirmer que la réalité exiſte en dehors de la penſée individuelle, qui ne peut, pour les choſes particulières, paſſer ſans illogisme de la conception du poſſible en eſſence à la conception de l'exiſtence néceſſaire.

Cette connexion de l'eſſence et de l'exiſtence dans les choſes particulières, l'une des groſſes difficultés du ſpinozisme, eſt ſoulignée de la façon la plus nette dans deux paſſages du *De Emendatione*. *Nous ne pouvons*, y dit en effet Spinoza, *connaître l'exiſtence ſingulière d'une choſe que ſi l'eſſence nous en eſt connue . . . on ne percevra jamais par expérience vague autre choſe que des accidents dans les choſes de la nature, et de ces derniers, nous n'avons d'idée claire que ſi les choſes nous ſont d'abord connues* (§§ 22—23 p. 235). Et plus loin: *avant de pourſuivre toute fois, il faut noter ici en paſſant que la même différence qu'il y a entre l'eſſence d'une choſe et celle d'une autre, exiſte auſſi entre l'actualité ou l'exiſtence de la première, et l'actualité ou l'exiſtence de la ſeconde* (§ 34 p. 247). Mais Spinoza ajoute: *Pour ce qui touche la ſuite des choſes ſingulières ſoumiſes au changement, il ſerait impoſſible à la faibleſſe humaine de la ſaiſir, tant à cauſe de leur multitude, ſupérieure à tout nombre, qu'à cauſe des circonſtances infinies, réunies dans une ſeule et même choſe, circonſtances dont chacune peut faire que la choſe n'exiſte ou n'exiſte pas, puisque l'exiſtence de ces choſes n'a aucune connexion avec leur eſſence, c'eſt-à-dire comme nous l'avons déja dit, n'eſt pas une vérité éternelle* (§ 57 p. 272). Cette contradiction tout au moins apparente dans les termes nous oblige à approfondir le concept ſpinoziſte d'exiſtence: ſelon que l'exiſtence d'une choſe particulière pourra ou non ſe déduire de l'idée qu'on peut avoir de ſon eſſence, la théorie de la connaiſſance profeſſée par Spinoza ſera un panlogiſme intégral, ou au contraire, devra laiſſer une part à l'agnoſticisme.

L'actualité d'une choſe ſe préſente à l'esprit ſous un double aſpect. Ou bien c'eſt ce qui fait que la choſe participe actuellement, c'eſt-à-dire à un moment défini du temps, à l'enſemble des choſes

exiſtantes ; et ce n'eſt alors qu'une actualité faite de paſſion, puiſqu'elle repréſente l'exiſtence, non pas en tant qu'elle provient de ſa ſeule eſſence, mais en tant qu'elle eſt le réſultat des actions exercées ſur elle par les choſes exiſtant ſimultanément. En ce ſens l'actualité eſt contingence abſolue puisque étant donné ſes cauſes, rien ne permet de la prolonger au delà de l'inſtant où elle ſe manifeſte par haſard à nous. Mais l'actualité eſt auſſi et ſurtout ce qui fait qu'une choſe a ſa place dans l'enſemble des choſes exiſtantes, non pas en tant qu'elle ſubit paſſivement les influences de cet enſemble, mais en tant qu'elle agit ſur lui. C'eſt ce que Spinoza entend par le mot *conatus*. Dire qu'une choſe perſévère dans ſon être, cela ne ſignifie pas qu'elle reſte indéfiniment ſemblable à elle-même ; car, ſi l'on ne pouvait dire dans le premier cas qu'une choſe durait parce que ſa cauſe ne la rattachait qu'à un moment du temps, on ne pourrait pas dire davantage qu'elle dure quand elle reſte perpétuellement immuable. L'exiſtence des choſes particulières eſt liée en effet à la permanence, mais à une permanence qui ſe manifeſte à travers des changements ſucceſſifs : c'eſt la vertu de la cauſe interne qui ſe ſurvit à elle-même dans les effets qui l'expriment[1]. A ce genre de durée concrète correſpond le *conatus*. Il exprime proprement la puiſſance de la définition eſſentielle d'un être, puiſſance qui ſe confond avec ſa fécondité, c'eſt-à-dire avec le pouvoir qu'elle a de ſe réaliſer dans le monde des exiſtences ſenſibles par des effets conformes à ſa nature propre. Ainſi, par l'intermédiaire du *conatus*, qui repréſente dans le monde de la durée l'individualité intemporelle de chaque eſſence particulière, l'exiſtence ſe trouve rattachée à l'eſſence ; et ſi cette exiſtence ne peut pas ſe déduire uniquement de l'eſſence qui en eſt la cauſe interne, c'eſt qu'elle eſt autre choſe que l'exiſtence de la ſubſtance infinie : elle reſte en effet une exiſtence plongée dans le devenir et la contingence apparente, parce qu'elle reflète l'action des choſes ſur nous, mais elle eſt d'autre part attachée à l'éternité et à la néceſſité, parce qu'elle repréſente

[1] Cf. *Eth.* II lemme V après la propoſition XIII, où Spinoza définit la permanence de l'individualité par la ſimilitude de ſoi-même à ſoi-même à travers les changements de grandeur et de mouvement dans les parties conſtitutives d'un être.

l'action que notre eſſence particulière projette ſur les choſes. L'âme individuelle eſt donc à la fois liée au devenir et à l'immutabilité: au devenir, en tant qu'elle eſt l'idée d'un corps qui pâtit et qui ſemble contingent, parce qu'il renferme en lui des éléments périſſables; à l'immutabilité, en tant qu'elle conçoit le corps *ſous une certaine forme d'éternité*[1], c'eſt-à-dire comme ſe rattachant directement à Dieu, et repréſentant par là dans le monde des phénomènes, un centre d'activité propre, librement néceſſité par ſa cauſalité même. — L'eſſence d'une choſe particulière conditionne donc non ſeulement ſon exiſtence idéale, c'eſt-à-dire ſon exiſtence perpétuellement réaliſée comme poſſible en Dieu, mais encore ſon exiſtence actuelle, c'eſt-à-dire celle qui lui donne ſon rôle efficace dans la nature réaliſée en acte. On peut donc dire, malgré Camerer (*Die Lehre Spinoza's* p. 293 sq.) qu'il n'y a pas une radicale hétérogénéité entre la détermination de l'être par les cauſes extérieures et la détermination par l'eſſence.

Eſt-ce à dire qu'en établiſſant des liens de ſolidarité entre l'eſſence et l'exiſtence, nous ſupprimions ce qu'on a coutume de conſidérer comme étant la réalité concrète des choſes, au profit d'une néceſſité qui, ſi elle eſt logiquement intelligible, ne contient plus rien en elle de vivant, c'eſt à dire au fond n'eſt pas vraie? — Ce reproche, pour habituel qu'il ſoit, n'atteint pas le ſpinozisme ſi l'on prend garde à la manière dont la réalité ſ'y trouve conçue. Il ne peut en effet y avoir d'oppoſition entre l'exiſtence actuelle et l'exiſtence éternelle, puiſque ces deux types d'exiſtence ne ſont que des moyens équivalents de traduire en une langue adéquate l'exiſtence abſolue de la ſubſtance, à la fois éternelle et actuelle, exiſtence dont la réalité ſouveraine fait ſonger à la vie dans ce qu'elle a de plus concret, tout en ſ'élevant, par ſon actualité même, au-deſſus du temps dans lequel toute vie ſemble ſe dérouler d'ordinaire. Si bien qu'en définitive, Dieu ſerait *nature naturante* en tant qu'il eſt le lieu perpétuellement en acte de tous les poſſibles, et il ſerait en

[1] Cf. *Eth.* V 29 et 30. Appuhn traduit les mots *ſub ſpecie æternitatis* également appliqués à la connaiſſance rationnelle et à la connaiſſance intuitive par *une ſorte d'éternité.*

même temps *nature naturée*, en tant qu'il légitime ces poſſibles par la loi interne de ſon eſſence, comme le cercle contient en lui une infinité de rectangles poſſibles, et qu'il légitime cette poſſibilité infinie par ſa loi interne qui les poſe[1]. Le type de toute exiſtence reſte donc bien la ſubſtance éternelle qui réunit en une ſynthèſe toujours actuellement réaliſée l'infinité des poſſibles à la néceſſité de la loi; ce qui fonde à la fois le panthéisme univerſel et l'individualité des eſſences, c'eſt que tout, pour Spinoza, eſt *Deus quatenus*, dieu en quelque manière, que tout eſt uni à la ſubſtance par un lien idéal, logique, intemporel. *Idea rei ſingularis, actu exiſtentis, Deum pro cauſa habet, non quatenus infinitus eſt* (lieu de tous les poſſibles), *ſed quatenus alia rei ſingularis actu exiſtentis idea affectus conſideratur* (loi des compoſſibles), *cujus etiam Deus eſt cauſa, quatenus alia tertia affectus eſt, et ſic in infinitum* (loi de ſynthèſe des coexiſtants). *Eth.* II prop. 9. La ſubſtance éternelle et infinie apparaît ainſi comme la condition et le fondement dernier de toute intelligibilité et de toute réalité. Si l'univers ſpinoziſte eſt un panlogisme en acte, c'eſt que la création, loin d'établir des liens de tranſcendance entre Dieu et le monde, l'éternel et le temporel, l'infini et le fini, n'eſt qu'une traduction de l'immanence intelligible en laquelle toute choſe ſe réſout.

De ſorte que ce ne ſerait pas être infidèle à l'esprit du ſpinozisme que d'attribuer à Spinoza ces paroles d'Hamelin: *Le monde eſt une hiérarchie de rapports de plus en plus concrets, jusqu'à un dernier terme où la relation achève de ſe déterminer, de ſorte que l'abſolu eſt encore le relatif*[2]. *C'eſt le relatif, parce qu'il eſt le ſyſtème des relations, et auſſi en un autre ſens, parce que, terme de la progreſſion, il eſt le point de départ de la régreſſion. Dans cette conception où tout a ſa place marquée et ſa relation aſſignable avec tout le reſte, où, pour mieux dire, chaque choſe eſt l'enſemble de ſes relations avec les autres, terme d'un progrès, point de départ d'une analyſe, chaque eſſence ſe définit ſans danger de cercle vicieux. On trouve par la ſynthèſe ce*

[1] Cf. *Eth.* II ſch. de la prop. VIII. —— [2] Le ſyſtème de Spinoza, eſt bien, comme celui d'Hamelin, un ſyſtème clos qu'on peut reconſtruire par une progreſſion dialectique, mais c'eſt un ſyſtème clos qui s'étend à l'infini, puisqu'il repoſe ſur *l'abſolu de la ſubſtance, abſolument infinie.*

qu'elle doit contenir, et on y retrouve le contenu par l'analyſe. — Les deux extrêmes de la hiérarchie ſe démontrent ſans doute l'un par l'autre, mais non de la même manière: le plus ſimple ſort du plus complexe par une ſérie d'analyſes, le plus complexe ſe ſuperpoſe néceſſairement au plus ſimple par une ſérie de ſynthèſes (Hamelin, *Eſſai ſur les éléments principaux de la Repréſentation* p. 19). L'eſſence ſe complète ainſi parce qu'elle ne peut ſe définir elle-même ſans définir quelque choſe qui lui manque encore. Mais ce qui marque la différence entre la dialectique d'Hamelin et celle de Spinoza, c'eſt préciſément que, pour celui-ci, l'eſſence particulière ne ſe complète pas par quelque choſe d'extérieur à elle-même, mais par une développement progreſſif de ſa vertu ſubſtantielle, c'eſt-à-dire de ſa valeur interne. Hamelin définit un rapport l'*impoſſibilité d'être l'un ſans l'autre;* pour Spinoza c'eſt l'être l'un *dans* l'autre, l'unité d'être. Un rapport, comme une loi, en ſoi, ce n'eſt rien. Il n'y a rien dans la nature que la ſubſtance et ſes modifications. En logique donc, en phyſique comme en métaphyſique, un rapport doit être une préſence: *explicatio, ratio,* cauſe, loi, néceſſité, autant de notions qui ſe rapportent également à l'unité de l'être: *l'être, la ſubſtance, joue dans cette philoſophie le rôle de lien univerſel que joue la copule 'eſt' dans la propoſition.* Auſſi les eſſences particulières, moments de la dialectique ſpinoziſte qui reconſtruit l'être abſolu, ſont-elles, non pas des éléments abſtraits qui ſ'ajoutent, mais des individualités qui ont une vie propre et n'ont pas beſoin de paſſer par tous les rapports de l'échelle des êtres pour ſ'unir au tout et ſe conférer ainſi l'exiſtence: ce qui leur donne la vie éternelle, c'eſt la compréhenſion intuitive du lien qui les unit immédiatement à Dieu, et qui du même coup, leur donne une place immuable dans l'enſemble des lois de l'univers.

Il ne faut donc point regarder la ſynthèſe ſpinoziſte comme un procédé que l'esprit emploie pour atteindre la vérité, comme un moyen en vue d'une fin: *la ſynthèſe eſt la vérité même, et ſes différents moments conſtituent autant de vérités diſtinctes.* Une choſe particulière, a beſoin pour être réelle, d'être néceſſaire, c'eſt-à-dire d'être compriſe dans un ſyſtème qui tout à la fois l'explique et la fonde: la preuve dernière d'une vérité, c'eſt que tout y conſpire.

DE IOANNE CASEARIO

SCRIPSIT W. MEIJER / HAGÆ COMITIS.

Nobis propoſitum eſt Ioannis Caſearii vitam breviter delineare, de qua paucis ante annis pauca tantum innotuerant. Magno ingenii acumine primus quædam indagavit in Epiſtolis Spinozanis atque in Actis Claſſicis (*Claſſicaal Archief*) Amſtelodami Doctiſſimus Meinsma[1]; mihi contigit ut quæ adhuc deſiderabantur invenirem.

Hic ſequuntur quæ nunc de eius vita narrari queant.

Ioannes Caſearius anno MDÇXLII° Amſtelodami natus eſt. De parentibus nihil ſcire potuimus. E vita rebusque Ioannis colligere licet eos Fidei Reformatæ addictos fuiſſe. Nomen eius ſingulare ſuspicionem movet hic agi de viro cui nomen ab aliis eſt quæſitum. Cum iam XXI° ætatis anno Caſearius vocaretur, a vero non abhorret alios genuinum eius nomen vertiſſe. Nomen Caſearius fere idem valet ac qui caſeos conficit (Belgice: *Kaasmaker* ſive *Keezer*), in inclitorum caſeorum regione ſæpe ut *Cæſar* (Belgice: *Keizer*) pronunciatum ac nonnumquam ſed parum recte *Cæſar* verſum eſt. E. g. inter Collegiantes Roterodami offendimus Cæſarem quendam[2].

De pueritia Ioannis nihil certi ſcimus; poſtea eum linguam Latinam bene didiciſſe patet; ut Meinsma ſuspicatur Franciscus van den Enden magiſter fuit. Primo eius nomen offendimus anno MDCLXI° in Albo Studioſorum Lugduni Batavorum, ubi habitabat apud Jacobum van der Aa in angiporto Salomonis (*Salomonsſteeg*) et poſtea anno MDCLXIII° Rhenoburgi, ubi eum philoſophiam Carteſianam docuit Spinoza, qui ſicut in præfatione libri Adriani Verwers cui titulus inſcriptus erat Perſona Atheismi (*Mom-aengeſicht der Atheiſtery*) legimus, e Synagoge eiectus arte ratiocinandi naturali tradenda victum quærebat.

Eodem tempore initiatis amicisque Spinoza privatiſſimum præbuiſſe videtur de ſua ipſius philoſophia, cuius dictata quædam permanſerunt in Tractatu Brevi de Deo, Homine eiusque Beatitudine (*Korte Verhandeling van God, de Menſch en deszelvs Welſtand*). Quo

[1] Confer: K. O. Meinsma /*Spinoza en zijn Kring*/'s-Gravenhage / Nijhoff / 1896.——
[2] Confer: J. C. van Slee / *De Rijnsburger Collegianten* / Haarlem / Bohn / 1895.

in Tractatu amicos admonet ne philoſophiam a ſe expoſitam cuiquam tradant non ſimpliciter ac ſincere veritatem quærenti, quam rationem firmiter totam per vitam ſecutus eſt. Sicut Oldenburgio ſcripſit (confer I^am Epiſtolam[1]) nihil magis ei odio erat quam rixæ atque ideo horrebat ſua de Deo placita a theologia tunc grata et accepta multum declinantia hominibus communicare, quos exiſtimare non poſſet ea ſine ira et ſtudio explorare, quod ipſis verbis dixit in extrema Præfatione *Tractatus Theologico-Politici* atque poſtea nobis apparet cum vix Leibnizio inſpectandam præbuit *Ethicam* tunc temporis ſuis numeris abſolutam. In ſigillo eius inſculpta erat roſa, ſignum ſive ſymbolum occultationis, ſpinis circum ſemper eum admonentibus vitæ præcepti *Caute*. Si Lucæ credere licet philoſophus noſter quamquam ætate non provectus hanc veritatem iam acerba experientia didicerat. Perfidi enim amici eum tantum non coegerant placita ipſius ſibi communicare. Tunc hæc prodiderant Synagoges principibus; quo facto e Synagoge foede expulſus eſt ita ut careret uſu amicorum et cognatorum nec non urbe qua habitabat. Imo parum afuit quin interficeretur.

Et experientia et conſilium et ratio eum cogebat nec niſi paucis ſententias ſuas tradere.

Cum igitur ab eo peteretur ut Caſeario principia exponeret Carteſiana, *religio ipſi fuit*, ut Ludovicus Meyer in Præfatione *Principiorum* ait, ei nil niſi Carteſii ſyſtema tradere, quod ſibi nequaquam facile fuit cum aduleſcens ille apud ſe habitaret atque ergo familiariter ſe uteretur. (Confer VIII^am Epiſtolam.) Quando in eadem domo habitare cum eo coeperit neſcimus. Quid de eo Spinoza cenſuerit legimus in IX^a Epiſtola. Simon Juſtus Friſius (*Simon Jooſten de Vries*), magiſtri fidus discipulus atque amicus, in VIII^a Epiſtola ſignificat ſe Caſeario invidere quod ei totum diem copia ſit audiendi Spinozæ placita de rebus maximi momenti. Ad hæc Spinoza ei reſpondit: *nec eſt quod Caſeario invideas. nullus nempe mihi magis odioſus, nec a quo magis cavere curavi quam ab ipſo quamobrem te omnesque notos monitos vellem ne ipſi meas opiniones*

[1] Ubi hac in diſſertatione mentio fit Epiſtolarum, eas laudamus quæ editæ ſunt a Clariſſimis Van Vloten & Land in libro eorum: *B. de Spinoza / Opera* / Hagæ Comitum / 1895.

communicetis niſi ubi ad maturiorem ætatem pervenerit. nimis adhuc eſt puer parumque ſibi conſtans et magis novitatis quam veritatis ſtudioſus. Verum puerilia hæc vitia ipſum paucis poſt annis emendaturum ſpero. imo, quantum ex ipſius ingenio judicare poſſum, fere pro certo habeo. quare ejus indoles me eum amare monet.

En iuvenem Caſearium ad vivum (*ten voeten ute*) depictum.

Cum Spinoza hanc epiſtolam ſcriberet (menſe Februario anni MDCLXIII[1]), magiſter et discipulus in eo erant ut discederent: Spinoza menſe Aprili ſupellectilem Forum Hadriani (*Voorburg*) transvexit; Caſearium autem tunc profectum eſſe Amſtelodamum inde colligas quod Spinoza amicos ibi admonuit ne ei, i. e. Caſeario, ſuam ipſius philoſophiam traderent.

Quæ autem Spinoza Caſearium docuit de philoſophia Carteſiana effectu non caruerunt. Magiſter præſertim alteram partem *Principiorum* Carteſii copioſe expoſuerat atque more quidem geometrico ad placita magis illuſtranda. Ubi autem ipſe ultimis Aprilis diebus anni MDCLXIII[1] Amſtelodamum venit, amici, quos credas dictata Caſearii inſpexiſſe, veniam ea edendi a Spinoza petebant. Qua in re cum conſentiret, inſtabant ut etiam primam partem *Principiorum* Carteſii eadem ratione tractaret. (Confer XIII[am] Epiſtolam). Præſertim archiatro Ludovico Meyer[1] res cordi erat, qui Spinozæ non ſolum Latinitatem ſe exculturum pollicitus eſt ſed etiam ſe operam daturum eſſe ut opus prelo mandaretur ac præfatio adderetur. Duabus hebdomadibus cum Amſtelodami moraretur Spinoza Primam Partem libri Carteſiani more geometrico ſcripſit; poſtea Forum Hadriani rediit editione amicis permiſſa. Menſe Sextili opus perfectum videbatur accepitque auctor per Friſium (*De Vries*) Præfationem Ludovici Meyer probandam. Quæ hac de re Meyero ſcripſit feliciter ætatem tulerunt (confer XV[am] Epiſtolam), licet amici qui eius *Opera Poſtuma* primum ediderunt illa digna non exiſtimarent quæ prelo mandarent. Inde patet Ludovicum Meyer in extrema Præfatione odioſis verbis perſtrinxiſſe *homunculum* quendam, quem Spinozæ maledixiſſe ſuspicari licet. Philoſophus noſter eum ob-

[1] Confer Præfationem *Renati des Cartes Principiorum* / Amſtelodami / Apud Ioannem Rieuwertſz / Anno MDCLXIII°.

ſecratus eſt *ut illa* (verba) *prorſus deleret*, quo addidit: *et quamvis ad hoc te rogandum multæ me moveant rationes, unam tantum reddam, vellem enim, ut omnes ſibi facile perſuadere poſſint, hæc in omnium hominum gratiam evulgari, teque in hoc libello edendo ſolo veritatis propagandæ deſiderio teneri, teque adeo maxime curare, ut hoc opusculum omnibus gratum ſit, hominesque ad veræ philoſophiæ ſtudium benevole, atque benigne invitare omniumque utilitati ſtudere. quod facile unusquique credet, ubi neminem lædi videbit.* Aurea verba!

Neſcimus quem illa verba ſignificent *homunculum*, nam Meyer Spinozæ morem geſſit atque omnia huc pertinentia omiſit. Verum ſi in mentem revocamus Caſearius quam moleſtus fuerit philoſopho cum ille adhuc Rhenoburgi eſſet atque quam arte hæc editio cohæreat cum lectionibus Caſeario datis, non displicet coniectura hunc forſan, propter Spinozæ genuinam philoſophiam ſibi non commiſſam irritatum, de magiſtro deque eius placitis malos diſperſiſſe rumores, ſicut multi ante et poſt eum fecerunt (inter alios et Græ-vius), qui doctrinam illam non melius perceptam habuerunt.

Hic Caſearius discedit a Spinoza cuius veram philoſophiam neque poſtea videtur cognoviſſe cum ante *Ethicam* editam diem obierit ſupremum.

Anno MDCLXIII° et MDCLXIV° noſtrum homuncionem operam navaſſe theologiæ Ultraiectini inde colligas quod ibi anno MDCLXV° in Albo Studioſorum nomen eius invenimus.

A. d. VII. Id. Febr. anni MDCLXV[1] Fellingerius quidam ac Ioannes Caſearius una atteſtationem, quem vocant, obtulerunt Claſſi Amſtelodamenſi (*Claſſis van Amſterdam*), petentes ut admitterentur ad examen eccleſiaſticum[1]; decretum eſt ut pugna illa interrogatoria fieret a. d. III. Nonas Octobres proximas.

Die ſtatuta ambo examinandi admittuntur ad theſes proponennendas; quo facto examen ipſum fieri decretum eſt, quo ſic ſe præſtiterunt ut conſilium eos admiſerit ad publicam prædicationem, monitos ut magis magisque Verbo Divino ſtuderent atque bonis auctoribus theologicis legendis (*en is daer op goed gevonden, dat het*

[1] Hæc data excerpta ſunt ex Actis Claſſicis (*Claſſicaal Archief*), quæ extant Amſtelodami in Eccleſia Nova (*Nieuwe Kerk*).

tot het examen ſelve ſoude comen, waar in ſij haar alſo hebben gedragen, dat de vergaderinge haer toelaet tot de publyke predikatie, met ſerieuſe vermaninge van haar meer en meer in Gods woord te oefenen ende in het leſe van goede Theologiſche Autheuren).

A. d. XVI. Kal. Dec. anni MDCLXVI[1] Claſſis accepit epiſtolam Moderatorum Societatis Indico-Orientalis (*Bewindhebberen der Vereenigde Ooſt-Indiſche Compagnie*), qua petebatur ut quattuor Verbi Divini Magiſtri emitterentur in Indos ac una ſcriptum Ioannis Caſearii rogantis ut ipſe in hac Claſſi anno ante examine probatus nunc mittatur ad Eccleſiam Peregrinam (*Buitenlandſche Kerke*) atque etiam in Guineam. Quæ notata ſunt (*in deze claſſis omtrent een jaar praeparatoir geexamineert, verzoekt tot de Buitenlandſche Kerke en ook wel na Guinea te worden geſonden. Dit wordt aangeteekent*).

Poſtea ad idem obtinendum etiam Iacobus Rhijnsdijck quidam nomen dedit a. d. VII. Kal. Mai. anni MDCLXVII[1].

Interea Caſearius uxorem ducere cupiebat et cum exiſtimaret fore ut mox Sanctæ Cathedræ Orator crearetur, auſus eſt ſponſalia facere a. d. XV. Kalendas Quintiles[1].

Friſius (*De Vries*) eum *Caſuarium* vocavit; ſcriba eccleſiaſticus eum *Caſſiarium* vocat. Aderant, ut legimus, Iohannes Caſſiarius Amſtelodamenſis, Verbi Divini Candidatus, XXV annos natus, parentibus orbus, teſte Petro Fido, domicilium habens in platea cui nomen Nieuwezijds Achterburgwal, et Iſabella Brent Amſtelodamenſis, XXII annos nata, parentibus orba, teſte Titia Balck cognata eius, domicilium habens in platea cui nomen Spuy. (*Compareerden Johannes Caſſiarius van A., prooponent, oud 25 jare, ouders doot, geass.*[*iſteerd*] *met pr. Fido, woont op de N. Z. Achterburgwal, en Iſabella Brent van A., oud 22 jaer, ouders doot, geass. met Tietie Balck, haer nicht, woont op 't Spuy.*) Verum autem nomen eius fuiſſe *Caſearium* patet ex ipſius ſubſcriptione, hic methodo photo-mechanica ad unguem expreſſa:

[1] Confer Librum Eccleſiæ quo inſcribuntur nomina eorum quibus uxorem ducere in

Caſearium ſpes non fefellit. Kalendis Novembribus anni MDCLXVII[1] nuntius ex oppido Batavia (Iacatenſium) allatus eſt valde opus eſſe Verbi Divini Miniſtris[1]. Cochini, in litore Malabarico, Balthaſar Demeter (ſive *d'Meeter*) mortuus erat; eadem ſors fuit Henrici Wallii; Anthonius autem Scheerius profectus erat. Tunc, quoniam nullus paſtor Cochini erat huc miſſus erat Dominus Marcus Maſius, qui Moderatoribus Societatis Indico-Orientalis, qua erat indole, iam multa negotia exhibuerat. Propter discordiam cum Fiduciario Politico (*Politiek Commiſſaris*) inſulæ Bandæ, ibi manere non potuit atque in oppidum Bataviam revocatus eſt.

Moderatores Societatis Amſtelodami continuo deliberant cum Deputatis de Rebus Indicis (*Deputaten voor de Indiſche zaken*), quo factum eſt ut a. d. VIII. Id. Dec. anni MDCLXVII[1] Petrus Berghuyſen, Nicolaus Agoſſa (ſive *Agotha*), Iacobus Rhijnsdijck, Ioannes Caſearius Moderatoribus ut Verbi Divini Miniſtri commendati ſint atque ab iis probati; primus cum mercede menſuali centum florenorum, alii nonagenorum.

Nunc erat properandum atque eo magis cum Bataviæ in oppido, patria non conſulta, Candidati ad Sanctum Miniſterium (*proponenten*) crearentur, quod perquam displicebat Eccleſiæ Hollandicæ atque in poſterum ne fieret cavendum erat. Iam a. d. IV. Non. Ian. anni MDCLXVIII[1] rurſus præſto erant Claſſi Domini Rhijnsdijck et Caſearius ut denuo examinarentur atque inſtituerentur in Miniſterium Eccleſiarum Indico-Orientalium (*om te worden geexamineert en beveſtigt ten dienſte van de O-Ind. kercken*). Caſearius interpretatus eſt Actorum Apoſtolorum Caput XV : 7. Tunc ambo candidati de primariis locis Chriſtianæ Religionis interrogati atque ad Miniſterium Indicum admiſſi ſunt (*onderſocht in de voornaamſte hoofdſtukken der Chriſtelijke godsdienſt en toegelaten ad Miniſterium Indicum*). Solemni probatione peracta ſubſcripſit nomen ſuum Caſearius in Libro Concordiæ (*Formulierboek*), quo omnia nomina Verbi

amino eſt (*Kerck-Inteekenregiſter*), extantem in Actis urbis Amſtelodami, n° 490, fol.° 142. —— [1] Hinc ſequimur præſertim librum acta Deputatorum continentem quibus regimen erat rerum Indicarum eccleſiaſticarum (*Commiſſie of Deputaten tot den Indiſchen dienſt*), qui liber in Actis Claſſicis Novæ Eccleſiæ Amſtelodamenſis notatus eſt n°. 21.

Divini Miniſtrorum Eccleſiæ Reformatæ Amſtelodami inveniuntur quodque una ibi in Actis Claſſicis ſervatur. Sic legitur:

2. Ian. 1668. *Johannes Caſearius paſtor ad Indos Orientales.*

A. d. VIII. Id. Febr. anni MDCLXVIII[1] in conſilio Deputatorum refertur Dominum Berghuyſen nondum poſſe proficisci propter uxorem cui partus inſtaret, ſed Dominum Rhijnsdijck navem cui nomen Ultraiectum (*Utrecht*), Agotham navem cui nomen Amersfordia (ipſis verbis ſcriptum eſt *Amisfoort* loco *Amersfoort*), Caſearium navem cui nomen *Sparendam* conſcendiſſe; Dominus Rhijnsdijck oppidum Bataviam proficiscitur, cæteri autem Taprobanem (quæ inſula hodie Ceylanum vocatur).

Ad ſequentia melius illuſtranda hic notandum eſt Domino Rhijnsdijck epiſtolam commiſſam eſſe ad Conſitorium (*Kerkeraad*) oppidi Gali, ubi quemadmodum videtur naves e patria appelere ſolebant. A. d. III. Non. Apr. anni MDCLXVIII[1] Dominum Rhijnsdijck iam profectum eſſe conſtat; a. d. XVI. Kal. Mai. eiusdem anni Berghuyſen loco Agothæ navem cui nomen erat Amersfordia conſcendit atque Agotha navem cui nomen *Becmſter* Taprobanem quæ tenebat. Caſearius a. d. III. Id. Apr. ex inſula Texel nave cui nomen Sparendam proficiscitur[1].

A. d. XIII. Kal. Dec. anni MDCLXIII[1] Claſſis Amſtelodamenſis[2] ſcribit Eccleſiæ Batavianæ Verbi Divini Miniſtros Petrum Berghuyſen, Iacobum Rhijnsdijck, Ioannem Caſearium in oppidum Bataviam atque Nicolaum Agoſſam Taprobanem miſſos eſſe — quos ſalvos ſperamus traiiciſſe atque fore ut bene (de Eccleſia) mereantur cum bene audiant et quod ad vitam doctrinamque attinet probatiſſimi exiſtimentur (*welcker behouden overkomſte wij hoopen en daarbenevens dat zij goede dienſten zullen doen, dewijl zij van ſeer goed getuigenis ſijn en in eer en leere onder ons ſeer bequaam bevonden*).

Tunc igitur de eorum adventu nondum quicquam Amſtelodami innotuerat. A. d. primum Kal. Dec. anni MDCLXVIII[1] tandem

[1] Confer tabulam navium profectarum in Actis Indicis (*Koloniaal Archief*) Hagæ Comitis. —— [2] Confer librum exemplarium (*copieboek*), qui et Amſtelodami invenitur.

nuntius ex oppido Batavia adfertur Iacobum Rhijnsdijck nave cui nomen erat Ultraiectum ibi adveniſſe atque etiam nuperrime miſſos (*de laatſt toegeſondene*) in Taprobanem. Nomina deſiderantur.

A. d. VII Kal. Sept. anni MDCLXIX[1] Conſilium Deputatorum accipit literas ex oppido Gale datas a. d. XI. Kalendas Februarias eiusdem anni, ſcriptas nomine conſilii eccleſiaſtici Colombi a. d. XIV. Kal. Apr. anni MDCLXVIII[1] habiti, in quibus nuntiatur nuper (*onlangs*) e patria adveniſſe Dominum Ioannem Caſearium atque Nicolaum a Gotha.

Unde patet veri ſimile eſſe æſtate anni MDCLXVIII[1] ambos viros recta via e patria Colombem veniſſe, quod confirmatur literis poſtea miſſis a Gelmerio Vosburgh — de quo infra ſermo erit — qui nos certiores facit Caſearium e Colombe conſulto miſſum eſſe (*expres geſonden is*) in oppidum Cochinem ut ibi ſancta in cathedra ſermone uteretur Luſitano, ad quod ei ingenii dotes non deeſſent (*geen genougſame gaven ontbraken*). Atqui a vero non abhorret virum literatum familiariter quosdam annos uſum Spinoza quædam reſciiſſe de linguis Hiſpana atque Luſitana quibus vulgo utebantur in litore Malabarico.

Cum autem epiſtola de qua ſupra egimus a. d. XI. Kal. Febr. anni MDCLXIX[1] ex oppido Gale mitteretur, Cochini — quemadmodum ipſis verbis teſtantur — Marcus tantum Maſius Verbi Divini Miniſter erat; igitur colligamus oportet Caſearium menſe Quintili vel Sextili anni MDCLXVIII[1] Colombem vel in Taprobanem adveniſſe atque ibi vel Gali ſex fere menſes moratum eſſe. Auctores inſuper narrant Caſearium atque Agotham mox in aliud oppidum miſſos iri, quod revera factum eſt, cum epiſtola ex oppido Batavia ad Claſſem data a. d. III. Non. Sext. anni MDCLXX[1] nuntiat Dominum Marcum Maſium et Ioannem Caſearium ſaluti animum bene conſulere in Eccleſia Cochinica (*dat. D. Marcus Maſius en Johan Caſearius met goede ſtichtinge de kercke van Cochin bedienden*).

Atque ita Caſearius noſter tandem eo pervenit quo debuit et una cum Domino Maſio in litore Malabarico ſuo munere fungitur, ubi vita eum manet laborioſa, bonis excellens artibus, ſed brevis nec ſine curis.

Cum Caſearius ibi conſideret litus erat ſub Hendrico Adriano e Baronibus van Reede tot Drakeſtein, Domino Mijdrechti (*Hendrik Adriaan Baron van Rheede tot Draakenſtein, Heer van Mijdrecht*) nato anno MDCXXXVI°. Cochin anno MDCLXIII° a Societate Indico-Orientali Luſitanis erepta Rhedius (*Van Rheede*) ibi Procurator (*Gouverneur*) factus erat. Anno MDCLXXI° Gubernator (*Commandeur*) creatus eſt; deinde anno MDCLXXVII° in opidum Bataviam revocatus Supremi Conſeſſus apud Indos Belgicos Senator Extraordinarius (*Raad-extraordinair*) nominatus eſt; profectus eſt in Patriam anno MDCLXXIX°, ubi receptus in Ampliſſimos Ordines Ultraiectinos (*Staten van Utrecht*); rurſus profectus eſt in Indos anno MDCLXXXIV° Delegatus Septendecim Virorum (*Commiſſaris van Heeren Seventienen*); menſe Sextili anni MDCLXXXV[1] in inſula Taprobane verſatur, anno MDCLXXXVI° in litore Coromandelio; ædificat ab anno MDCLXXXVII° ad annum MDCXC[um] caſtellam Negapatnami atque in eo eſt ut condat ſeminarium theologicum Naloeri, ubi ſtudioſi lingua Malabarica uterentur, ſed repente[1] a. d. XVIII. Kal. Ian. anni MDCXCII[1] mortuus eſt in nave cui nomen erat *Drechterland;* ſolemnibus ſumptibus ſepultus eſt Suratti menſe Ianuario anni MDCXCII[1]. Pretioſum ſepulchrum ad eius honorem in eccleſia factum hoc ſæculo reſtauratum eſt ſumptibus publicis Batavis. Sed cum opus perfectum ſit a Britanno quodam non deſunt mendæ, quarum vel maxima eſt annum quo Rhedius mortuus eſt perperam eſſe inciſum. Ut ſæpenumero factum eſt hic quoque pro numero 1 (uno) ſumptus eſt numerus 7 (ſeptem) atque in epitapho annus 1697 (loco: 1691) legitur. Ex Actis Indicis (*Koloniaal Archief*) noſtris probari poteſt hunc numerum rectum non eſſe.

Hendricus Adrianus e Baronibus Rhediis vir fuit literatus nec inficetus. Sed ſuone loco revera fuerit is, cui ante omnia ſtudendum erat negotiis Societatis Indico-Orientalis amplificandis dubitari licet. Etenim Mercator Primarius (*Oppercoopman*) Gelmerus Vosburgh, qui eum tandem adminiſtrationis neglectæ apud Societatem

[1] Æque repente ac necopinate mortuus eſt ſucceſſor eius, qui ſumma cum poteſtate in litus illud profectus erat.

accuſavit, teſtatur eum brevi tempore fere decies centena milia florenorum effudiſſe. Pro eo autem dici poteſt ut poſſeſſio litoris nuper tandem armis expugnati bene firmaretur et favor quorundam finitimorum principum conciliaretur primo magnis nimirum pecuniis opus fuiſſe. Ad hæc Rhedius videtur imperioſus fuiſſe ac nimis magnificus. E. g. mox veterem eccleſiam deſtrui atque novam in eius locum ædificari iuſſit ſubſelliumque quo ſedere ſolebat duabus Famæ imaginibus exornavit; ſe ipſum in ſcriptis ſemper vocabat Hendricum van Rheede tot Draakeſteyn, Summum Gubernatorem Litoris Malabarici, Canaræ, cæt. (*Hendrick van Rheede tot Draakeſteyn, abſoluut Commandeur van de Cuſte van Mallabaer en Canara enz*); quin imo reos indicare atque abſolvere auſus eſt vel contra voluntatem manifeſtam Supremi Conſeſſus (*Algemeen Beſtuur*). Etiam cum diverſis religionibus ſic egit ut multos offenderet.

In litore Malabarico et Eccleſia Romana et Eccleſia Perſica ſuos habebant ſectatores; Neſtoriani nempe, qui anno CDXCVIII° ab Eccleſia Romana ſe ſecreverant, usque in Indos, h. e. in Terram Gangetiam penetraverant atque ibi Chriſtiani Thomaſii (*Thomas-Chriſtenen*) vocabantur. Luſitani contra, qui litus ante Batavos occupaverant, fidem Romanam Catholicam adduxerunt. Itaque duæ Eccleſiæ Catholicæ in litore illo ſibi invicem obviam ierant.

Videtur Rhedius interdum ſe immiscuiſſe rixis eorum atque nil actum reputans ſi quid ſupereſſet agendum, ut Lucani verbis utamur, tempore dato Societatem Ieſu expuliſſe, quo non parum Luſitanos a ſe abalienavit itaque minime conſulebat quæſtui quem faciebat Societas Indico-Orientalis.

Vel ſic tamen opera eorum uti non recuſavit cum ei utpote viro humano atque literato utiles eſſe poterant.

Sic e. g. in urbe Cochin pater quidam erat Mattheus a Sancto Ioſepho Carmelita Discalceatus Congregationis Italicæ, doctor expertiſſimus medicinæ atque peritiſſimus herbarum (*een expert doctor in de medicijnen, en goed herbariſt*), qui iam aliquod per tempus magna cura librum de omnis generis Indicis herbis, radicibus, plantis, caet. (*herbarium van alderhande inlantſche kruyden, wortels, planten cet.*) confecerat. Quod ſimul vidit Rhedius, ſtatuit hoc opus

magnificentiſſime, ut principem decebat, adiuvare et maxime ut videtur in uſum medicorum, cum hoc herbarium poſtea a Societate Indico-Orientali in diverſas regiones, præſertim in Occidentem Orientis (*de Weſt van de Ooſt*) miſſum ſit morbis pellendis.

Igitur quod noſtro tempore in Indis Orientalibus Batavis nuperrime tantum coeptum eſt atque apud nos domi adhuc ſemper negligitur, nempe inquirere ac in uſum ſcientiæ convertere quæ agricolæ per ſæcula experti ſunt ſed non conſcripſerunt, Rhedius pro virili parte operam navavit ut exquireretur bonæ valetudinis ſubiectorum Societatis Indico-Orientalis gratia. Et auxilium quorundam doctorum Brahmanorum invocavit atque his viam monſtrantibus patre Mattheo duce principibusque Indicis, qui potenti gubernatori libenter morem gerebant, iuvantibus, ab anno MDCLXXIII° ad annum MDCLXXV^{am} exploratores in terram miſit ut clarum illum *Hortum Indicum Malabaricum* colligerent, qui ſub hoc titulo primum tribus tomis ſermone Latino apparuit pulchris picturis nigris ornatus ac poſtea duodecim tomos in folio complexus eſt, quorum pars Belgice verſa eſt ſub hoc titulo: *Malabaerſe Kruythoff*[1].

Cum Rhedius anno MDCLXXVII° in oppidum Bataviam proficisceretur duo tomi confecti erant; delineationes erant factæ a peritis Indicis atque editurus erat tertiam partem Gulielmo ten Rhijne, qui ibi artem medicinam exercebat, adiuvante, cum decrevit potius primum in patriam redire ubi tertius ille tomus anno MDLXXXII° in lucem prodiit. Præfationem ſecundæ partis Gulielmus ten Rhijne ſermone poetico, tertiæ ipſe Rhedius ſcripſit. Primus autem tomus duas habet præfationes, manu nempe Caſearii ipſius atque Fratris Matthei ſupra dicti.

Inde patet in toto hoc opere Hendrico Rhedio in primis uſui fuiſſe Ioannem Caſearium. Hic *V. D. in Eccleſia vigilantiſſimus Miniſter in urbe Cochin* et quia linguam Latinam callebat et quia philoſophiam Carteſianam perdidicerat ſolus erat qui quæ tanta cura inventa ac tanti pretii erant ſic exponeret ut omnes viri culti iis uti poſſent.

[1] Opus Latinum cum alibi tum in Bibliotheca Regia Hagæ Comitis invenitur.

O fortunatos avos quibus lingua Latina, i. e. omnium doctorum lingua, præſto eſſet! Magis magisque noſtra ſcientia atque disciplina ut turris illa Babylonica furioſa linguarum conturbatione quin corruant iam parum abeſt. Tunc una ſuffecit lingua cuius ope duo viri bonæ voluntatis, longe ab iis regionibus occidentalibus, ubi ſcientia florebat, remoti, omnibus ſui temporis doctis theſaurum quendam plantarum adhuc ignotum aperire valebant[1].

Maximas iis debent gratias quicunque literas colunt atque disciplinas! Caſearius non ſolum vigilantiſſimus Eccleſiæ Miniſter ſed etiam ſummus ſacerdos in Penetralibus Scientiæ fuit.

Et hoc ambobus auctoribus vitio datum eſſe non mirum. Vituperatus eſt Rhedius[2] quod ad hoc opus perficiendum aſtuto Italo, inſtrumento noſtræ Religioni Reformatæ nocenti (*den geſlepen Italiaan, een ſchadelijk inſtrument voor onze gereformeerde godsdienſt*) uſus eſſet, ſcilicet Mattheo, quem Rhedius iure *huius Horti conditorem* vocavit; Caſearium rati ſunt melius facturum fuiſſe ſi linguam Luſitanam didiciſſet ut ea uſus cæcos Romanæ Eccleſiæ cultores nobis conciliaret (*dat hij beter had gedaan om de Portugeeſche taal te leeren, om daarin te kunnen prediken en de blinde Roomsgezinden tot ons te trecken*).

Sed ranæ numquam vino gaudent nec vespertitiones lucis patientes ſunt. Num ſues margaritis delectantur?

Hortus Indicus Malabaricus manet monumentum ære perennius et auctoribus et Societati Indico-Orientali. Supereſt nomen Caſearii in quodam genere herbarum detecto a Jacquino.

Semina a Francisco van den Enden et Spinoza ſparſa in contumax pectus iuvenis ſorte favente creverant atque maturitatem adepta erant.

Hos annos diſciplinis deditos feliciſſimos Caſearii vitæ fuiſſe credere licet.

De vita eius domeſtica adhuc nobis perpauca innotuerunt deque

[1] His verbis Societatis noſtræ Spinozanæ membra monemus ut ſemper utantur ſermone Latino et in hoc Chronico et omnino ubi agitur de literis ac rebus philoſophicis. *V. d. T.* —— [2] Confer Epiſtolas e Taprobane et litore Malabarico miſſas in Actis Indicis, pag. 819.

eius uxore nihil reſcimus. Invenimus quidem Caſeariam quandam iam anno MDCLXX° uxorem fuiſſe delatoris publici vel fiduciarii (*fiscaal*) cui nomen fuit Van Ommen. Quæ certe filia Caſearii noſtri eſſe non potuit, cum hic anno demum MDCLXVII° duxerat, ſed a vero non abhorret ſororem eius aut aliam cognatam fuiſſe. Poſteris annis invenimus in litore Malabarico Caſearium quendam ſcribam (*klerk*), quem filium eius fuiſſe ſuſpicari licet. Anno MDCCXVIII° Bernardus quidam Caſearius Hugliæ Bengalus invenitur in Albo Studioſorum Ultraiectinorum, triginta annos natus, ſed certi nihil de vita domeſtica Ioannis noſtri narrare poſſumus. De eccleſiaſtica vita eius quædam innotuerunt.

Marcus Maſius idem manſit ac ſe Bandæ præſtiterat. Vita ac fides ſine macula erant ſed indole ignava nec non irritabili etiam Cochini unus ex iis infelicibus hominibus eſſe apparuit qui ubicumque ſibi aliisque vitam intolerabilem reddant. Cum omnibus quibus utebatur volventibus annis rixas habuit, ſed cum denique auſus eſſet vel Gubernatori negotia exhibere, quin imo maledicere, hic, non diu cunctatus, eum officio movit. In Conſiſtorio Cochini Nonis Aprilibus anni MDCLXXV[11] Fiduciarius (*Commiſſaris*) Cornelius van Woenſel fratres in Chriſto hac de re certiores fecit. Tunc presbyter Backer expoſuit ſe Gubernatore petente cum diacone Cornelio Glas omnes Eccleſiæ ſodales rogaviſſe num de vita Francinæ Rhediæ quæ proba non eſſent ſcirent et nonne gauderent ſi uteretur ſacro ſacramento euchariſtiæ (*of ſy iets wiſten in het leven van de Nonje Francina van Reede dat onſtichtelijk was en of zij zich niet zouden verheugen dat deſelve haar begaf tot de gemeenſchap des H. avontmaels*) atque hoc omnes affirmaſſe excepto Ionctyſio (*Sinjeur Jonctys*), qui rogavit nonne puella (*de Nonje*) contiones eccleſiaſticas parum frequentaviſſet.

Conſiſtorium cauſa cognita decrevit Domino Maſio propter intermiſſionem interdicere ſacramento euchariſtiæ (*om reden van ſijn ſuspens te verbieden te communiceeren*), qua de re per literas certior fieret ne plures moleſtiæ orerentur. Epiſtola ſubſcriptionem habuit

[1] Qua de re diffuſe agitur in Epiſtolis e Taprobane eque litore Malabarico anni MDCLXXV[1], pag. 677—685.

Ioannes Caſearii Eules, Petri van der Voorde presbyteri, S. Backer, Cornelii Glas, Maximiliani van der Lee, Ioannis Spiljardi.

In omnibus ſequentibus actis legitur *Iohannes Caſearius Eules* iamque putabam ibi veſtigium quoddam inveniſſe familiæ eius cum Clariſſimus I. E. Heeres me admonuit hic loco *Eules*, *Eccles*(iaſticus) legendum eſſe.

Poſt hoc Conſiſtorii conſilium nonnulla alia habita ſunt in quibus omnes reprehenſiones contra Dominum Maſium relatæ atque a teſtibus affirmatæ ſunt, unde luculentiſſime patuit tali paſtore paucos illos Europeos familiariter uti non poſſe. Ne diutius moremur lectorem hic breviter tantum querelarum relatarum mentionem faciemus.

Maxima erat querela quod Maſius non pro virili parte operam navaret ut homines adiiceret Eccleſiæ, quin imo omnes magis magisque deterreret ne ſodales Eccleſiæ fierent.

Conſtapla quædam (*Juffrouw Conſtaple*) a Maſio petierat ut filiam ſuam ſodalem Eccleſiæ adderet, ad quæ Maſius reſponderat eam adhuc minorem natu eſſe. Præfectus militum Burghartius item reictus erat nullis ambagibus.

Martinum Ceſſelaar in tabulas Eccleſiæ ſodalium referre paſtor noſter noluit quia, licet Fidei Reformatæ addictus, teſtimonium (*atteſtatie*) non acceperat cum propere e patria proficisceretur. Ad hæc Maſius addidit, ſcilicet ut negotia exhiberet petenti, eum in catechismo multum non eſſe (*ſlegt was in kenniſſe*).

Baretio Siil, qui Eccleſiæ ſodalis erat atque petebat ut ad ſanctam coenam admitteretur, hoc negatum eſt quia teſtimonium reliquerat.

Symonus van den Bergh excluſus eſt quia non erat baptiſatus. Ioannes Ariſſen, Auguſtanæ Confeſſioni addictus (*van de Luyterſe Religie*), cum vetere Martino Erasmo Maſium adiit ſed re infecta abiit. Hic Erasmus iam viginti annos ſodalis, item in catechismo multus non eſſe (*te ſlegt in kenniſſe*) compertus eſt.

Credas virum legis tam obſervantem operam dediſſe ut reiectos adhortaretur magis ſtuderent catechismo atque ita eos ad Eccleſiam reduceret. Sed contra illos homines Maſius plane non reſpexit.

Quod cum omnes affirmaviſſent, obſervavit Fiduciarius (*Commiſſaris*) hanc rationem ac duram reiectionem (*harde affettinge*) non ſolum reiectos prohibuiſſe quominus conatum iterarent ſed etiam ſine dubio multos alios deterruiſſe ne ſodales Eccleſiæ fierent.

Poſteriore tempore exacerbatio adhuc creverat. Antea ſemper mos fuerat aliquem Eccleſiæ ſodalem accipere ſi ab uno e Verbi Divini Miniſtris commendatus erat. Cum autem Ioannes Caſearius Ioannem Spilger eiusque uxorem Mariam Friſiam (*Maria de Vries*) ſodales commendaret, Maſius repente poſtulaverat ut omnis fidei confeſſio presbytero præſente fieret, quo id quod collega teſtatus erat nullius pretii (*ſonder waarde*) exiſtimavit; hac in re ſe gravatum eſſe dixit, quod Maria nemini familiari uſu coniuncta eſſet atque Ioannes Spilger cum matre rixaretur.

Quam rem Caſearius moleſte tulerat ſed non poterat efficere ut Maſius opinionem mutaret. Non contentus ſic omnem Eccleſiam Cochinienſem una cum collega ſibi irratos reddidiſſe Maſius etiam offendit Cornelium van Woenſel, Fiduciarium Politicum (*Commiſſaris-politiek*). Huic inimicitiæ erant cum Gelmero Vosburgh mercatore primario (*oppercoopman*), ſicut et ipſe erat. Cornelius van Woenſel autem a Maſio petivit ut arbiter eſſet inter eos efficeretque ut ille ſecum in gratiam rediret. Verum enimvero Maſius index ſederat inter eos atque coram Conſiſtorio pleno a Cornelio van Woenſel poſtulaverat ut veniam peteret offenſionis quod ille recuſavit affirmans id fieri non poſſe. Tunc Gubernatori Maſius iniuriam intulerat.

Francina Rhedia, et Sipkens vocata, pro filia a Gubernatore adoptata, hoc petente a Caſeario plura de catechismo didicerat.

Aliquo tempore peracto Caſearius affirmaverat illam virginem ſatis peritam eſſe elementorum Chriſtinæ religionis (*dat voornoemde Juffrouw bequaame kennis had in den grond der Chriſtelijke religie*) atque ita ſodalem recipi poſſe.

Sed et hic interceſſerat Maſius, quo facto iniuriam intulerat Gubernatori cum illa virgo in domum ſuam accepta eſſet ſibique dilectiſſima prætereaque omnium teſtimonio nulla reprehenſione

digna (*een Nonje in ſijnen huyſe aangenomen en hem lief en waard, op wie buitendien volgens aller getuigenis niets te ſeggen viel*).

Denique Maſius in creandis Conſiſtorii membris ſuffragia occulta inſtituerat ubi tabellæ a præſide tantum recitabantur nullo alio inſpiciente atque tunc dilacerabantur (*ſonder van iemand te kunnen worden geſien en dan tot gruys geſcheurt*).

Boevius quidam, diu presbyter in Eccleſia Cochinienſi affirmabat Meterio (*D'Meeter*) Verbi Divini Miniſtro hoc numquam uſitatum fuiſſe. Placitum eſt ab hinc tabellas cuique inſpiciendas eſſe.

Brevis ſententia omnium Maſii iniuriarum manifeſtarum in formam uſitatam redactarum in Atteſtatione (*Atteſtatie*) exprimitur ab omnibus ſubſcripta, Petro van der Voorde excepto, qui tali atteſtatione opus non eſſe arbitrabatur, quod documentum in oppidum Bataviam miſſum eſt. Atteſtatio illa adeſt inter ſcripta huc pertinentia ac conſervatur in Actis Publicis Batavis (*Algemeen Rijksarchief*) Hagæ Comitis. Conſcripta eſt magna moderatione et æquitate atque auctor Caſearius noſter, cui certo certius debetur, omni laude dignus eſt.

Itaque Dominus Marcus Maſius iterum in oppidum Bataviam miſſus eſt.

In Patria Deputati Eccleſiaſtici accipiunt a. d. XII. Kal. Oct. anni MDCLXXVII[1] quomodo res ſe habuerit ex epiſtola ab oppido Batavia data pridie Nonas Februarias eiusdem anni. Argumentum vel excerptum epiſtolæ illius recitatum nihil continet niſi Marcum Maſium in Taprobanem inſulam (*Ceylon*) miſſum eſſe atque ibi Negombæ ordinatum. Conſiſtorium Taprobanenſe nuntiant a. d. VII. Id. Ian. anni MDCLXXVII[1] menſe Novembri anni MDCLXXVI[1] ab oppido Batavia appuliſſe Dominum Marcum Maſium de cuius exilio iniquo e Cochine atque iuſta reſtitutione fratres in Chriſto noſtri Bataviani ſine dubio vos certiores fecerint (*dat in November 1676 aldaar van Batavia was aangelant Ds. Marcus Maſius* [van] *welckers onrechtmatige opſendinge van Cochin en rechtmatige herſtellinge onſe broederen van Batavia ongetwijfeld kenniſſe ſullen hebben gegeven*). In Patria mens mutata erat.

Igitur anno MDCLXXV° pax in Eccleſia Cochinienſi reſtituta erat,

ſed paulo poſt etiam inter magiſtratibus rixa orta eſt. Nam Gelmerus Vosburgh mercator primarius iam diu Rhedio inſidias ſtruxerat magis magisque exacerbati ſunt animi ac denique contentio eo proceſſit ut Gelmero Vosburgh a. d. VIII. Id. Febr. anni MDCLXXV[1] nuntiaretur ei proficiscendum eſſe Cærulea Navicula (*Blauwe Hulk*)[1]. Mox hic longam relationem tulit in Rhedium, quo factum eſt ut Gubernator, multis epiſtolis hinc illinc ſcriptis, polliceretur ſe venturum eſſe in oppidum Bataviam ut rationem redderet imperii ſui.

Reſcimus ex Epiſtolis Supremi Conſeſſus (*Miſſiven van het Algemeen Beſtuur*) Idibus Februariis anni MDCLXXVII[1] Gubernatorem Lobsium a. d. V. Kal. Dec. anni MDCLXXVI[1] Cochinem profectum eſſe ad imperium Malabari et Canaræ a Nobile Gubernatore Hendrico Rhedio accipiendum atque Rhedium ſupra nominatum menſe Aprili vel Maio in oppido Bataviæ expectari ubi uſui eſſe poterit (*om het commando van Mallabaar en Canara van den E. Commandeur Hendrick van Rhede over te nemen en dat men gemelde Van Rhede in April of Mei te Batavia verwacht waar men hem wel zal weten te employeren*).

Ex epiſtola Cochinienſi Rhedii ipſius reſcimus eum a. d. X. Kal. Mart. anni MDCLXXVII[1] paucis diebus ſe profecturum eſſe in oppidum Bataviam nave cui nomen erat *Pouleron* cum precario ſolutus ſit imperio (*op ſijn verſoeck heeft geobtineert ſijn demiſſie*). Valetudo Caſearii noſtri omnibus hiſce ſollicitudinibus reſiſtere non potuit. Suſpicari licet eum triſtitia ægrum conſilium cepiſſe redeundi in patriam cum amico Rhedio. In oppidum Bataviam etiam advenit ſed brevi poſt morbo ingraveſcente ibi mortuus eſt nec patriam reviſere ei licuit.

Valentinus auctor alia affert; putat nempe Caſearium Cochinem demum anno MDCLXXV° adveniſſe atque ibi MDCLXXVII° obiiſſe.

Laudamus vero epiſtolam Conſiſtorii Batavienſis, quæ invenitur inter Epiſtolas Supremi Conſeſſus (*Brieven van het Algemeen Be-*

[1] Sed denique navi cui nomen *Noortwijck* erat in Taprobanem abiit.

ſtuur) anni MDCLXXVII[1], fol.° 231, datam a. d. XIV. Kal. Dec. eiusdem anni, ubi Septendecim Viribus (*Heeren Seventienen*) Rudolphum Meerlant Cochini in locum veniſſe Domini Ioannis Caſearii qui huc (h. e. Bataviæ) æger cum adveniſſet ab Ampliſſimis petiit atque impetravit ut rediret in patriam, ſed duos menſes abhinc vitam morte mutavit atque ſic in æternam patriam profectus eſt (*dat Ds. Rudolphus Meerlant op Couchyn, Ds. Johañ Caſearius heeft verloſt, die alhier ſiekelijk gearriveert ſijnde van Haar Ed. het repatrieeren verſocht en vercregen heeft, nu omtrent voor twee maanden het leven met de doot verwiſſeld heeft, en is ſoo nae zijn eeuwigh vaderlant gerijſt.*)

Affirmat Trooſtenburghius de Bruyn Caſearium tandem Idibus Februariis anni MDCLXXVII[1] in oppidum Bataviam profectum eſſe. Utut hæc ſeſe habeant, conſtat eum medio menſe Septembri anni MDCLXXVII[1], eodem igitur anno ac magiſter Spinoza, Bataviæ in oppido mortuum eſſe.

Gulielmus ten Rhijne eum celebrat in Præfatione Secundæ Partis operis cui titulus inſcriptus eſt *Hortus Indicus Malabaricus* nonnullis verſibus menſe Martio anni MDCLXXVIII[1] ſcriptis atque narrat Caſearium in eo fuiſſe ut reliqua magni laboris ſui in patriam ſecum ferret

> . . . . . *ſed mala dura negant;*
> *Pectus enim labes vexat pneumonica, ventrem*
> *Fluxus, ſic rapuit putrida febris eum,*
> *Cui pia, ſufficiens* (*hæc verba noviſſima templo*
> *Dixit*) *ut finis, tota ita vita fuit:*
> *Siccine, dum expectat flagranti Patria voto*
> *Te, ploratus abis, coelica regna petis?*
> (*Dabam Bataviæ Jacatenſium quæ eſt in Java Majore, ad d. XV. Kalend. Martii MDCLXXVIII.*)

Rhedius in eodem *Horto*[1] amici meminit hiſce verbis:

Sed, ô jacturam graviſſimam! dum hæc meditor (ſcilicet ipſius reditum in patriam), *ille fidus noſter Achates, ille laboris ſocius, ille*

[1] Confer Præfationem Tertiæ Partis.

Horti hujus rigator Apollo, ille ſuaviſſimæ noſtræ deliciæ Vir doctiſſimus & admodum Reverendus Caſearius in flore ætatis acerba morte nobis eripitur, ac mortalitatem cum immortalitate commutat. Quibus addit: *Nec eſt quod quisquam putet, hæc narrari, ut labores & honeſtiſſimi conatus Rev. Patr. Matthei eleventur; ſed potius contra. Huic enim Viro honeſtiſſimæ vitæ & non fucatæ pietatis gratias quas poſſumus maximas habemus, qui nos adeo candide, fideliter, & improbo labore juvit. Quin imo in eum finem Optimi hujus Viri mentionem facimus, ut oſtendamus memoriam ejus apud nos eſſe & fore ſemper venerandam, ejus in nos amorem & voluntatem grata recordatione recolendam: hunc, inquam, primum hujus Horti conditorem, & auctorem, nec non in progreſſu ſedulum cultorem ingenue profiteor; hujus tandem conſilio, utpote ſemper Sacro officio, cujus cauſſa illic locorum morabatur, occupatiſſimi, in partem laboris ſollicitavi Virum admodum Reverendum Johannem Caſearium, V. D. in Eccleſia quæ Chriſto in urbe Cochin colligitur vigilantiſſimum miniſtrum, Virum in omni eruditione, ſolam Botanicen ſi exceperis, verſatiſſimum, cui ſtudio nunquam operam dederat, unde verebatur, ſtylum ſuum, quem propria illa Botanicorum & Medicorum vocabula fugiebant non fore è dignitate tanti operis. Attamen, multis & gravibus cauſſis perſuaſus in partem oneris ferendi conſenſit.*

Vitam Caſearii brevem ſed utilem fuiſſe non eſt qui in dubium vocaverit. Nos non piguit eum quaſi e pulvere Actorum eruiſſe, veſtigia ſecutus Meinsmæ atque Clariſſimi P. J. Vethii[1]. Cum unus e paucis Spinozæ fuerit discipulis cuius nomen ætatem tulit, vita eius non indigna viſa eſt quæ delinearetur; aliter ac Albertus Burgh ſpes magiſtri non fefellit.

Deſcriptio vitæ eius nobis promit quæ inter Patriam et Poſſeſſiones Orientales in rebus eccleſiaſticis agerentur; quali ſub ſpecie ſe offerat Reformata Eccleſia ſub æquatore; quæ vita fuerit ac res geſtæ Nobiliſſimi Hendrici Adriani e Baronibus Rhediis tot Draken-

[1] Confer commentionem Vethii in ephemeride cui titulus *De Gids*, anno MDCCCLXXXVII° part. III.).

ſtein; nec non quæ de Ioannis Caſearii educatione reſcimus rurſus illuſtrant atque augent Benedicti de Spinoza nobilem imaginem[1].

Ab auctore Belgice ſcriptum A° MCMII°.
Curis Societatis Spinozanæ Latine verſum A° MCMXXIII°.

ADNOTATIO. Antequam hanc verſionem prelo mandamus non omittere volumus quæ inſuper invenimus ad Ioannem Caſearium pertinentia in Actis Synodorum Eccleſiæ Reformatæ in Hollandia Meridionali quæque facta a Doctiſſimo Gulielmo Meijer relata affirmant.

Textus Originalis.	Versio.
Acta Synodi particularis van Suyd-hollant. *Dordrecht, 6 Julii—18 Julii 1676.*	Ex Actis Synodi particularis Hollandiæ Meridionalis. Dordraci, a prid. Non. Quint. ad a. d. XV. Kal. Sext. A[1]. MDCLXXVI[1].
Artic. 58.	Articulus LVIII.
Extracten van de brief van Batavia, geſchreven door den kerckenraet aldaar, van dato 31 Januarius 1674.	Excerpta epiſtolæ Batavienſis, ſcriptæ a Conſiſtorio ibi, data pridie Kalendas Februarias anni MDCLXXIV[1]
1. enz.	1. caet.
33. *Met de kercke Jeſu Chriſti op Ceylon ſtont het wel, dewelcke dagelijx wierde gebouwt door..... D. Marcus Maſius en Johannes Caſearius op Cochin.*	33. Eccleſia Ieſu Chriſti in Taprobane bene ſe habebat, quæ in dies magis confirmabatur a .... Domino Marco Maſio et Ioanne Caſearo Cochini.

[1] Cum ſuspicari liceat adhuc plura de Caſeario inveniri poſſe, hic rurſus fontes e quibus imprimis hauſi laudabo: 1° Acta Claſſis atque Deputatorum de Rebus Indicis quæ inveniuntur in Nova Eccleſia Amſtelodami; 2° Epiſtolas e Litore Malabarico atque Literas Conſeſſus Supremi ex oppido Batavia miſſas, quæ extant in Actis Publicis Hagæ Comitis.

Acta Synodi particularis van Zuyd-Holland.

Leyden 11 Julii—23 Julii 1678.

Ex Actis Synodi particularis Hollandiæ Meridionalis.

Lugduni Batavorum ab a. d. V. Id. Quint. ad a. d. X. Kal. Sext. A.[1] MDCLXXVIII.[1]

Artic. 53.

Volgen de extracten:

Eerſt van een brief door die van Batavia aen deſen Chriſtelijken Synodo afgeſonden, van welke in actis art. 17; waarin:

1. enz.

11. Caſearius dood.

Articulus LIII.

Sequuntur excerpta:

Primum ex epiſtola Batavienſi huic Synodo Chriſtianæ miſſa, de qua agitur in Actorum articulo XVII°, in quibus:

1. caet.

11. Caſearium mortuum eſſe.

VAN DER TAK.

LE PLATONISME DE SPINOZA.

Par Leon Brunschvicg / Paris.

Leibniz ſ'eſt plu à ramaſſer dans ſon œuvre les plus belles penſées des ſiècles antérieurs, heureux d'utiliſer pour le bien commun, et de rendre à la circulation, les ſemences fécondes qu'il avait recueillies dans ſes innombrables lectures. Par contre, Spinoza, lorsqu'il préſente l'*Ethique* ſous la forme tout imperſonnelle, et qu'il espère irrécuſable, d'un traité de géométrie, travaille à projeter ſa penſée dans un plan d'univerſalité et d'éternité, qui exclut toute référence aux philoſophes qui ont pu la préparer. Le contraſte des attitudes correſpond à une oppoſition fondamentale. Selon Leibniz, la vérité ſ'atteindrait par la convergence des perſpectives infiniment variées ſur le monde et ſur Dieu, qui ſont conſtitutives de chaque monade individuelle, tandis que l'esprit de Spinoza eſt tourné vers l'unité pure de l'unique *géométral*.

Il n'en reſte pas moins que l'intelligence ſpinoziſte ſ'inſère dans la ſérie des générations humaines, faiſant ſervir les repréſentations paſſées à un effort nouveau de concentration, qui lui-même provoquera un progrès ultérieur de réflexion. Mais autant il importe de mettre le ſpinoziſme en rapport avec le courant général de l'hiſtoire, autant il eſt utile d'apercevoir directement la difficulté du problème. L'interprétation du ſyſtème, pris immédiatement en ſoi, ne demandait, pour ainſi dire, que la ſolution d'une équation à une inconnue; et déjà cependant elle a donné lieu à des interprétations paſſablement nombreuſes et paſſablement divergentes, pour le détail auſſi bien que pour l'enſemble. Nous allons maintenant avoir affaire à des équations à pluſieurs inconnues. Et ce n'eſt pas tout: la façon dont le problème eſt abordé implique une illuſion presque inévitable. Prenons comme exemple la queſtion qui fera l'objet de la préſente étude: ſi l'on ſ'adreſſe au platonisme en vue d'éclairer la doctrine de l'*Ethique*, on eſt naturellement enclin à ſuppoſer ce qui doit ſervir à expliquer plus ſimple et mieux déterminé que ce que l'on ſ'efforce d'expliquer; voulant rectifier par une critique nouvelle la ſignification du ſpinozisme, on fera fond ſur une conception du

platonisme que l'on imaginera donnée d'une façon commune et inconteſtable, alors qu'elle réclamerait, pour qui veut éviter tout arbitraire, un examen d'une nature particulièrement délicate et complexe.

I.

C'eſt avec juſtice ſans doute que l'on parle du platonisme de Spinoza. Qu'eſt ce donc que le platonisme? M. Emile Bréhier écrivait récemment, dans un important compte-rendu conſacré à l'ouvrage magiſtral de M. von Wilamowitz-Mœllendorf ſur Platon: *La deſtinée de Platon eſt ſingulière: c'eſt un des philoſophes le plus lu et en même temps le plus mal connu qui ſoit. La raiſon en remonte très haut; lorsque, vers le I^er^ ſiècle après J. C., on voulut utiliſer Platon dans l'enſeignement des écoles, on chercha avant tout à tirer de ſes œuvres un ſyſtème philoſophique qui pût être expoſé d'une manière cohérente et ſuivie, à la façon des cours d'Ariſtote: Platon eſt alors devenu le théologien qui a ſyſtématiſé nos connaiſſances ſur le monde intelligible, comme Ariſtote a ſyſtématiſé la connaiſſance du monde ſenſible; l'expoſé d'enſemble de Gaius de Pergame, dont nous retrouvons bien des fragments chez Albinus et chez Apulée, a créé le platonisme, en ſe désintéreſſant de Platon lui-même.* (*Revue de Métaphyſique et de Morale*, Octobre—Décembre 1923, p. 563.)

Le platonisme de Platon, diſtingué du platonisme vulgaire, que ſera-t-il à ſon tour? Nous ne répondrions pas à la queſtion ſi nous conſidérions, tels quels, les *Dialogues* dans leur enſemble; car nous ſavons que les *Dialogues* relèvent d'un genre littéraire qui eſt bien défini; ce ſont des écrits pédagogiques, *pſychagogiques*, qui entraînent vers une philoſophie dont l'expoſé direct conſtituait ce qu'Ariſtote appelle les ἄγραφα δόγματα. Faute d'information ſubſtantielle ſur cet enſeignement éſotérique, nous devons nous rabattre ſur l'anecdote transmiſe par Ariſtoxène de Tarente, dans ſes *Eléments harmoniques* (II, 1). Platon annonce qu'il parlera du bien: un nombreux auditoire ſe précipite, que le maître déconcerte par des paradoxes; ce n'eſt d'aucun de biens humains qu'il eſt queſtion, c'eſt des ſciences: *arithmétique*, *géométrie*, *aſtronomie*, avec cette con-

cluſion que le bien, c'eſt l'*Un*. L'indication eſt curieuſe, et, ſi brève qu'elle ſoit, elle a l'avantage de nous renvoyer à une ſuite de penſées qui ſe trouve expreſſément marquée par Platon lui-même dans la *République*. Au VII^e^ livre, arithmétique, géométrie, aſtronomie, ſont préſentées comme poſſédant une vertu de purification ſpirituelle, et cette valeur aſcétique leur vient de ce qu'elles donnent à l'âme qui les cultive la force de ſe détacher de tout objet extérieur, auſſi bien de celui que le vulgaire a en vue lorsqu'il demande au calcul des applications utilitaires que de celui auquel les ſavants ſ'attachent lorsqu'il ſ'imaginent étudier les dimenſions de la terre ou les propriétés des aſtres, non les rapports intrinſèques, transparents pour l'intelligence, entre les grandeurs ou entre les mouvements. Ainſi, dans la meſure où les ſavants eux-mêmes ſeront capables de ſe convertir à la vérité de leur propre ſavoir, les diverſes disciplines mathématiques ſerviront d'initiation et d'introduction à la dialectique qui porte à ſon ſommet l'Idée du Bien. Là ſans doute Platon dérobe aux lecteurs de la *République* le ſecret qu'il avait réſervé pour les auditeurs de l'*Académie*. Il nous avertit du moins qu'une telle Idée ne ſe remontrera pas dans l'ordre de l'être ; il veut qu'elle ſoit d'une *antiquité*, d'une *puiſſance* ſupérieure à l'être, puisque de ſa préſence dérivera, non ſeulement l'être de l'exiſtence, mais la vérité de la connaiſſance. La participation à l'Idée du Bien ſignifie le développement d'une capacité interne (τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ, 518c) à transformer l'âme tout entière en intelligence.

Que cet élan ſpirituel, dont Platon a ſi nettement marqué l'origine dans le déſintéreſſement de la diſcipline mathématique, ſ'accompagne d'une démarche inverſe qui retournera des principes inconditionnels aux hypothèſes des ſciences et aux éléments du devenir, les *Dialogues* nous en apportent la certitude. En revanche, et pour citer ici le témoignage de l'hiſtorien même qui, chez nous, a le plus inſiſté ſur l'importance que la dialectique deſcendante devait avoir aux yeux de Platon, il ne reſte aucune trace dans des écrits d'une tentative pour conſtruire le monde intelligible (Rodier, *Sur l'Evolution de la Dialectique de Platon*, *Année philoſophique*, 1905, p. 72). Quant à la dialectique du ſenſible, telle que le *Timée*

la préſente, il eſt clair, ajoute Rodier, qu'elle n'eſt point une conſtruction rationnelle; et lui-même dit très nettement pourquoi: *D'une part, Platon eſt perſuadé qu'une explication véritable doit être une conſtruction allant du ſimple au complexe; d'autre part, il aperçoit que, pour exclure la contingence qui réſulte de la pluralité des déterminations poſſibles, il faut faire intervenir la finalité. Or, qu'eſt la finalité, ſinon l'explication du ſimple par le complexe? ces deux thèſes antinomiques, Platon n'eſt point parvenu à les concilier, et peut-être l'eſt-il rendu compte de l'inanité de ſes efforts.* (Ibid.) Il eſt certain que ſi la ſynthèſe du monde intelligible nous demeure myſtérieuſe, la ſynthèſe du monde ſenſible non eſt préſentée comme un jeu de fantaiſie mythique. Et là encore, ſans avoir à nous engager dans une longue diſcuſſion de textes, il ſuffira de rappeler comme Brochard, qui nous a peint le Platon le plus complaiſant à ſa propre mythologie, a pris ſoin pourtant de nous mettre en garde contre une interprétation littérale du *Timée*: *quand Platon parle de la coupe ou du cratère dans lequel Dieu a mêlé les éléments conſtituants de l'âme, on ne doit pas ſ'imaginer qu'il ſ'agiſſe d'un élément corporel et d'un mélange comme celui que faiſaient les alchimiſtes.* (*Etudes de philoſophie ancienne et de philoſophie moderne*, 1912, p. 56.) Et ailleurs Brochard nous rend le ſervice d'expliquer la répugnance perſiſtante à reconnaître que Platon préſente comme une fiction anthropomorphique l'invention de ce *démiurge*, ſur lequel devait être modelé le *Deus fabricator cœli et terræ: Façonnés par vingt ſiècles de Chriſtianisme, nos esprits modernes héſitent devant une conception qui pourrait ſembler impie et presque choquante.* (Ibid. p. 98.)

Ce qui caractériſe le platonisme de Platon, en dehors des points qui pourront demeurer litigieux, c'eſt donc une dualité de rythme: d'une part, une aſcenſion vers la lumière de la penſée pure, appuyée à l'intériorité, à la ſpiritualité, de l'intelligence mathématique; de l'autre, marquée par le retour à la finalité de la vie et à la mythologie, une deſcente dans l'ombre croiſſante de l'imagination et de la foi. Qu'avec le déclin de la civiliſation proprement hellénique, proprement occidentale, il ſe ſoit produit, dans la perſpective du ſyſtème platonicien, une interverſion de valeurs qui a été ſ'accen-

tuant au cours des ſiècles, c'eſt ce qu'a mis en un relief ſaiſiſſant un écrivain dont l'influence a compté pour beaucoup dans la deſtinée du catholicisme contemporain, Joſeph de Maiſtre : *Liſez Platon; vous ferez à chaque page une diſtinction bien frappante. Toutes les fois qu'il eſt Grec, il ennuie, et ſouvent il impatiente. Il n'eſt grand, ſublime, pénétrant, que lorsqu'il énonce des dogmes poſitifs et éternels, ſéparés de toute chicane, et qui portent ſi clairement le cachet oriental, que, pour le méconnaître, il faut n'avoir jamais entrevu l'Aſie. Platon avait beaucoup lu et beaucoup voyagé: il y a dans ſes écrits mille preuves qu'il s'était adreſſé aux véritables ſources des véritables traditions. Il y avait en lui un ſophiſte et un théologien, ou, ſi l'on veut, un Grec et un Chaldéen. On n'entend pas ce philoſophe ſi on ne le lit pas avec cette idée toujours préſente à l'esprit.* (*Du Pape*, IV, 7.) Et déjà Pascal lui-même, au temps de Spinoza, s'était exprimé dans un ſens analogue : *Platon pour diſpoſer au chriſtianisme.* (*Penſées*, f°. 73 du manuſcrit, Edit. Hachette, Sect. III, n°. 219.)

Dans ce mouvement d'évolution, ou d'*involution*, qui a pour effet de ſubſtituer, dans la penſée moderne, une ſorte de cliché négatif à l'idée originelle du platonisme, une part prépondérante doit revenir à la philoſophie plotinienne, ſituée tout à la fois aux confins de l'Orient et de l'Occident, du monde antique et du monde nouveau, et autour de laquelle il ſemble que pivote l'hiſtoire de l'humanité. Le premier trait, qui caractériſe Plotin, c'eſt que lui-même il ſe préſente comme un *exégète* de Platon. Prenant ſon appui dans l'érudition plutôt que dans la ſcience, le plotinisme relève de ce mode en quelque ſorte indirect de ſpéculation qui, jusqu'au XVII^e^ ſiècle, ſera le ſuccédané de la philoſophie proprement dite et qui explique ſous quelle forme transpoſée, à travers des ſous-produits d'élaboration juive ou chrétienne, la tradition platonicienne devait s'offrir à la méditation de Spinoza. Et en effet, du moment que Plotin ſe désintéreſſe des procédés de démonſtration, pour lesquels Platon ſe référait à la méthodologie des géomètres et la faiſait ſervir au progrès d'une dialectique régulière, il ne retiendra plus les thèſes platoniciennes qu'iſolées dans la formule de leur expreſſion

dogmatique; il les oppoſera, ou plus exactement ſans doute il les ſuperpoſera, aux thèſes ariſtotéliciennes ou ſtoiciennes, qu'il aura commencé par rappeler en vue d'une confrontation qui eſt l'un des objets principaux des *Ennéades*.

Si Plotin aſſure la victoire de Platon, c'eſt donc ſur le terrain où ſes ſucceſſeurs s'étaient inſtallés. Ce point eſt d'importance capitale. Car il arrive bien qu'Ariſtote voit un manque de ſérieux dans la tendance de ſon maître à remplacer la phyſique par la mythologie; mais il ne s'enſuit nullement qu'il ait réuſſi, pour ſon compte, à dépaſſer le niveau du mythe platonicien. La phyſique ariſtotélicienne revient à traduire dans un langage abſtrait, par des artifices philologiques ſans rapport aucun avec le ſavoir poſitif ou avec la réflexion philoſophique, la finalité anthropomorphique qui, du moins, s'avouait franchement à travers le récit du *Timée*. Que le contenu du mythe prétende au ſérieux de la ſcience, je crains que ce ſoit tout le contraire d'un progrès; et l'on s'en rendra nettement compte en comparant dans la *République* et dans la *Métaphyſique* la conception de l'aſtronomie. Là, nous l'avons vu, la connaiſſance de l'objet ſenſible eſt ſeulement un moyen pour dégager les relations intelligibles ſur lesquelles les mouvements ſont fondés, pour ſaiſir une vérité dont Platon dira dans le *Phèdre* qu'elle doit être *hyper-céleſte* pour être *véritablement vraie*. Ici, les aſtres ſont des vivants, ſitués hiérarchiquement au-deſſus des êtres humains; car la pérennité du mouvement circulaire témoigne d'une vie ſupérieure à notre vie pſychologique, ſoumiſe, comme toute exiſtence ſublunaire, à l'alternative inévitable de la γένεσις et de la φθορά. La biologie aſtrale d'Ariſtote (comme plus tard l'angélologie du moyen âge qui l'a priſe pour modèle) eſt donc deſtinée à rétablir les intermédiaires zoologiques entre l'homme et Dieu. Selon Platon, la vérité qui relève de l'intelligence pure, l'éternité de l'idée, n'a rien de commun avec le rythme de la vie qui, même lorsqu'il échappe à toute menace de diſſolution par le prolongement indéfini de ſon devenir, par l'immortalité, demeure l'imitation et l'ombre de l'οὐσία, participant par ſuite à l'incertitude, à l'inſtabilité intrinſèque, de la δόξα. La tranſcendance de l'unité plotinienne eſt tranſcendance, non par

rapport à la vie, mais de la vie elle-même : *Quel eſt donc le mode de production du premier principe? L'idée ou plutôt l'image dominante eſt tirée de la fécondité des êtres vivants; l'être vivant, arrivé à l'état adulte, produit un être ſemblable à lui, et ſans qu'il y ait en lui aucune modification; il reſte après la production ce qu'il était avant. De plus cette production ne dépend pas d'une volonté conduite par des idées; c'eſt comme un réſultat involontaire, ſpontané, naturel, néceſſaire de ſa propre perfection.* Tous les êtres, une fois arrivés à l'état adulte, engendrent. *Comment n'en ſerait-il pas ainſi a fortiori du principe ſuprême, qui eſt, éternellement, à ſon plus haut degré de perfection?* (Emile Bréhier, *Le néo-platonisme*, apud *La Tradition philoſophique et la Penſée françaiſe*, 1922, p. 41—42.)

A la lumière de leur parenté divine ſe deſſinera, chez Plotin, la deſtinée des âmes. Les imaginations mythiques du *Phèdre* et du *Banquet*, la perte des ailes que ſuivent la chute et l'incarnation, la *rapatriation* par l'amour, deviennent des vérités littérales. L'idéalisme pratique qui portait l'âme, par la vertu purificatrice de la ſcience, à *envoyer promener* les illuſions et les déſirs du ſenſible, à ſe convertir en idée, cède la place à un réalisme pſychique grâce auquel, en dépit de ſa diſperſion dans le lieu et dans le temps, l'énergie de l'âme, ſuivant une expreſſion de Plotin, curieuſement antagoniſte de l'ἐᾶν χαίρειν platonicien, ſe laiſſera ſubſiſter à ſon origine intelligible : προϊοῦσα μέντοι ἐᾷ τὸ πρότερον τὸ ἑαυτῆς πρόσθεν μέρος, οὗ καταλέλοιπε μένειν (III, VIII, 4). Tandis que Platon ſ'était référé à la norme de l'identité pour caractériſer les Idées dans leur eſſence inaltérable et les préſerver de tout contact avec les contradictions inceſſantes du devenir, il ſemble que chez Plotin l'immutabilité des diviſions ne concerne que le corps, et qu'il appartienne à l'âme de paſſer par deſſus l'oppoſition des catégories, d'être à la fois tout. L'âme plotinienne eſt *amphibie* (IV, VIII, 4), vivant ſimultanément au deſſous et au deſſus d'elle-même, dans le particulier et dans l'univerſel, dans le temps et dans l'éternité, dans le multiple et dans l'Un, ſans qu'il y ait à définir et à ſuivre un proceſſus régulier d'*univerſaliſation*, d'*intemporaliſation*, d'*unification* mais par un privilège ontologique qui eſt inhérent à ſa nature d'âme.

La converſion plotinienne aura beau invoquer le ſouvenir de l'appel ſocratique à la conſcience de ſoi ou la terminologie de l'intellectualisme platonicien; ſon levier ſe trouve ailleurs, dans une pſychologie tranſcendante aux données de la conſcience, c'eſt-à-dire, en réalité, dans une *hyperbiologie*, où l'*humanité* de la penſée réfléchie eſt ſubordonnée à l'*animalité* du monde ſublunaire et ſurtout du monde aſtral. C'eſt pourquoi elle ſ'achève, dans le raviſſement hors de ſoi, par l'*extaſe*. Et, ſi par là Plotin ne fait que revenir à l'*Un* qui n'eſt qu'*Un*, du moins la voie qui l'y ramène ne ſ'expliquerait pas ſans un contact prolongé avec le réalisme des Ariſtotéliciens et des Stoïciens, comme avec les cultes de myſtères et d'initiations, peut-être ſans un ſouffle venu de l'Inde. De là entre le néoplatonisme de Plotin et le platonisme de Platon, une différence de ſtructure, que M. Emile Bréhier a préciſée dans la concluſion de l'étude déjà citée plus haut: *Platon avait avec ſoin ſéparé les mythes, qui racontent la vie de l'âme, de la dialectique qui procède ſcientifiquement à la détermination des concepts. On doit reconnaître chez Plotin une adaptation réciproque du mythe et de la dialectique. Le mythe ſe fait plus rigide et plus dogmatique; la vie de l'âme, au lieu d'être dépeinte avec la fantaiſie imaginative qu'y met Platon dans le Phédon ou dans la République, eſt conçue comme réſultant des lois de la réalité, la loi de proceſſion et la loi de converſion; l'âme eſt engagée dans le proceſſus univerſel. Inverſement la dialectique ſ'aſſouplit; elle ſe fait moins mathématique et plus pénétrée de vie; la dialectique progreſſive devient la proceſſion, la néceſſité pour l'être de répandre au dehors la ſurabondance de ſa vie; la dialectique régreſſive devient la converſion, le déſir intime de l'être de ſe rattacher à la ſource de ſa vie. Cette double transformation, commandée par l'idée que Plotin ſe faiſait de l'idée religieuſe, aboutit à une ſorte de mythologie métaphyſique qui ſera, pendant des ſiècles, le ſchème de toutes les repréſentations de l'univers.* (Ibid. p. 47.)

II.

Si ſommaires qu'ils ſoient, les éclairciſſements qui précèdent pourront nous aider à pénétrer la pſychologie des interprètes qui ont

recherché les rapports du platoniſme et du ſpinoziſme. Ils avaient deux modèles à leur dispoſition : le modèle proprement platonicien d'une dialectique mathématique, le modèle plotinien d'une mythologie métaphyſique. Duquel devra-t-on dire qu'il convient de rapprocher l'*Ethique?* Philologiquement, et ſi l'on ſ'attache uniquement à des formules extraites des ſyſtèmes et que l'on travaille à recouvrir les unes par les autres, il n'y a pas de doute; il faut faire appel au modèle plotinien. Mais en ſera-t-il de même du point de vue philoſophique où l'on refuſe, conformément à l'exigence fondamentale du ſpinozisme, de ſéparer le ſyſtème de la méthode, les thèſes de leurs démonſtrations?

Dans le *de Intellectus Emendatione*, la connaiſſance *ex auditu* reprend la place que la πίστις, la foi, occupait dans la *République*, au plus bas degré de la hiérarchie dialectique. De la théologie judéo-chrétienne, qui a été pour lui le *véhicule* du platonisme, Spinoza effacera donc tout ce qui pourrait être lié à l'autorité d'un récit hiſtorique ou à la phyſique prétendue des miracles, tout ce qui ne procéde pas d'une acceptation profonde et rigoureuſe des exigences de la méthode mathématique. Car la vérité, comme il eſt dit dans l'*Appendice* au *de Deo*, aurait été dérobée éternellement aux hommes ſi leur ſavoir était demeuré ſur le plan de la finalité, ſi une autre norme ne leur avait été offerte par la ſcience qui traite des eſſences et des propriétés des figures.

Quelle eſt donc, aux yeux de Spinoza, la portée de cette ſcience, initiatrice de la vérité? Vue du dehors, la mathématique ſpinoziſte conſiſterait dans un double mécanisme: mécanisme matériel qui fera rentrer chaque mouvement particulier, ſuivant la doctrine des *Principes* cartéſiens, dans l'immutabilité d'une équation conſervatrice; mécanisme formel qui érigera l'appareil de la géométrie euclidienne en inſtrument univerſel de la démonſtration, dans le domaine métaphyſique, moral, religieux, comme dans le domaine de la cosmologie. Mais ce ne ſont encore là que les enveloppes d'un progrès dynamique, dont Spinoza nous a preſcrit, dans la lettre à Louis Meyer, du 20 Avril 1663, d'avoir à parcourir les degrés. L'application du nombre, priſe en ſoi, ne correſpond qu'à une façon

tout imaginative de diviſer l'espace et le temps en parties ſéparées. De là l'intelligence ſ'élève à la loi qui rétablit la ſolidarité de l'étendue infinie, la continuité intime de la durée. Les caractères ſpécifiques de l'étendue et de la durée, que Spinoza oppoſe expreſſément à l'espace et au temps, ne ſe comprennent à leur tour que par la ſubſtantialité de leur principe qui eſt tout indiviſibilité, tout éternité. Ainſi la néceſſité externe, qui eſt l'apparence initiale du mécanisme ſpinoziſte, finit par *ſ'intérioriſer* en un attribut divin, dans une eſſence indiviſible. L'indiviſibilité de l'étendue conſtitue aſſurément un paradoxe. Leibniz refuſait d'en admettre la ſignification; et l'on ſait, particulièrement par ſa correſpondance avec Huygens, comme il critiquait l'interprétation purement algèbrique de la géométrie. Mais cela même ſouligne ce que nous voulons établir ici, que la conception de la mathématique chez Spinoza ne doit nullement ſe confondre avec l'idée banale et générale que l'on ſe fait communément des mathématiques. Elle demande à être élaborée et méditée en connexion avec une baſe technique, c'eſt-à-dire avec la révolution accomplie par Descartes, lorsqu'il avait affranchi les relations géométriques de leur ſubordination à la repréſentation imaginative pour tendre à y voir des rapports immanents à la penſée, des produits d'une activité ſpirituelle. Par cette ſpiritualiſation ſ'expliquera la promotion de l'étendue à la dignité d'attribut divin, l'identification de la nature et de Dieu, la nature étant, Spinoza y a inſiſté d'ailleurs, entièrement diſtinguée de la maſſe matérielle.

Ainſi le ſpinozisme de Spinoza, comme le platonisme de Platon, ſe détache de ſon image vulgaire, dès que l'on ceſſe de négliger, pour la ſeule littérature d'érudition, l'intelligence de la penſée mathématique dans les phaſes diverſes et complexes de ſon évolution. Et le rôle de Descartes ſe préſente ſous un jour inattendu: à l'inſu même de Spinoza, il l'a ramené, du néo-platonisme que lui avait inculqué ſon éducation première, au platonisme original, de la mythologie métaphyſique à la dialectique mathématique. C'eſt ici, en effet, le lieu de rappeler l'obſervation précieuſe et profonde, due à Peipers et recueillie par Gomperz, que la géométrie analytique de

Descartes réaliſait juſtement cette idée de la ſcience à laquelle aſpirait la philoſophie de Platon. Parce qu'elle faiſait défaut à la civiliſation hellénique, on ſ'explique rétroſpectivement l'embarras des premiers ſcholarques de l'Académie, héſitant devant l'héritage que le maître leur avait transmis, allant tantôt réduire les nombres à de ſimples objets du calcul ordinaire, et tantôt les ſéparer de la ſcience pour les projeter dans le plan *myſtique* des correſpondances pythagoriciennes. Et ſurtout on ſ'explique l'embarras de Platon lui-même à l'heure de compoſer ſon monde intelligible et de le mettre en marche: il lui était également impoſſible, et de ne pas y introduire des principes tels que l'*Autre*, la *Dyade*, la χώρα, et de ne pas conſidérer pourtant l'*altérité*, la *dualité*, la *ſpatialité*, comme des étrangères, des intruſes, qui devront ſ'impoſer à l'esprit par la violence, puisque, dans la formule de leur définition, elles ne peuvent rien être ſinon la contradiction directe, la négation radicale, de ce qui fait les Idées intrinſèquement et proprement intelligibles.

Pour la ſpiritualiſation de l'âme, qui marque dans l'*Ethique* une nouvelle voie de retour vers l'inſpiration authentique de Platon, le cartéſianisme ſera un point d'appui, un *véhicule*, comme pour la ſpiritualiſation de l'étendue. Plus exactement, les deux proceſſus ſe rejoignent et ſe confondent dans le parallélisme. L'âme eſt l'idée du corps; ce qui veut dire, non pas du tout que Spinoza ait ainſi *une* idée de l'âme, mais qu'il en a *trois*, exprimant les trois idées du corps qui ſe ſuccèdent à travers le développement du ſavoir rationnel. Du point de vue phénoméniſte, l'âme ſera l'image matérielle d'un corps lui-même matérialiſé par la discontinuité, l'incohérence, des données ſenſibles. Cette âme, numériquement identique à elle-même, deviendra cependant, par la ſeule vertu que comporte le déploîment de l'idéalité mathématique, l'intelligence d'une eſſence liée au ſyſtème du déterminiſme univerſel et enfin l'intuition éternelle d'un corps éternel, uni en ſon principe au principe de toute réalité. Le mode ceſſe d'être *autre* que la ſubſtance, dès qu'il ceſſe de ſe repréſenter comme *autre*, quand il ſe fait *un* dans l'Unité abſolument une.

Si l'on négligeait d'aller chercher la clé du ſpinozisme dans cette conception originale du dynamiſme immanent à la ſcience, ſi on ſe contentait de procédés *doxographiques*, comme ceux auquels la miſère de nos informations nous condamne pour tant d'écrivains de l'antiquité, la ſuperpoſition des idées de l'âme apparaîtrait comme un renverſement paradoxal de perſpective: *Il y a ſans doute*, dit Brochard, *bien de l'obſcurité dans la ſeconde moitié de la cinquième partie de l'Ethique, et on peut regretter que Spinoza ne ſe ſoit pas expliqué plus complètement ſur cette vie en Dieu, par où ſ'achève toute ſa doctrine. En entrant dans cette partie de l'ouvrage on eſt un peu déconcerté, et plus d'un lecteur n'a pu ſe défendre d'un certain étonnement ou même de quelque défiance. Manifeſtement nous ſommes ici en préſence d'une philoſophie toute nouvelle, d'une manière de penſer très différente de celle qui a inſpiré les premières parties de l'Ethique. L'auteur a beau reſter fidèle à ſa méthode et continuer la ſérie de ſes propoſitions, de ſes corollaires et de ſes ſcholies, nous ſommes bien loin des idées claires et diſtinctes du début, et, par exemple, de la conception toute mécaniſte de la deuxième partie de l'Ethique* (*Etudes citées*, p. 367. 368). Et alors on comprend quelle tentation offre, pour ſortir d'embarras, la philoſophie matérialiſte de l'hiſtoire. Il ſuffit de ſavoir que Spinoza était né juif; et il n'y aura plus à ſ'inquiéter de rien. Ce ſont les influences de race, ſecrètes, refoulées, mais d'autant plus tenaces, d'autant plus agiſſantes, qui ont contrarié le cours de l'*Ethique*, en lui impoſant la concluſion de ce myſticiſme oriental, incarné, à travers le moyen-âge, dans la tradition de la théologie plotinienne.

La théorie qui viſe à rejeter Spinoza de l'autre côté de la penſée moderne eſt depuis longtemps répandue en France; car elle y ſervait l'intérêt politique des Eclectiques qui craignaient que l'impopularité de l'*Ethique* aux yeux d'une orthodoxie tracaſſière allât rejaillir ſur Descartes, et compromettre par là leur propre crédit. Mais le Descartes dont ils dreſſaient l'image en face du ſpinoziſme, était lui-même un Descartes appauvri, retréci, mutilé, qui aurait fait repoſer ſa métaphyſique ſur une pſychologie, réduite elle même à une interprétation ſuperficielle et presque empiriſte du *Cogito*. Or,

ce que Descartes trouvait en ſoi, par la réflexion du *Cogito*, c'eſt une activité indéfinie qui ſe déroule en *longues chaînes de raiſons*, qui conſtitue l'univers intelligible de la ſcience poſitive; c'eſt, dans ſa vérité intime et dans ſon application certaine au réel, la *cogitatio univerſa*. En prenant conſcience de cette *cogitatio univerſa*, l'homme ſ'affirme ſujet penſant; il réfléchit ſur ſon autonomie ſpirituelle; il découvre, dans ſa propre intimité, la préſence de la *cogitatio divina*.

La continuité de rythme qui fait paſſer un même courant de démonſtration à travers l'*Ethique*, du mécanisme initial à la vie unitive dont elle détermine avec préciſion, dont elle remplit avec efficacité, les conditions, exigera donc de l'interprète de Spinoza qu'il médite, qu'il élabore à nouveau, la notion de conſcience rationnelle, ainſi qu'il a dû le faire déjà pour la notion de ſcience mathématique. Sans doute, du point de vue phénoméniſte, la conſcience ne dépaſſe pas le niveau des données matériellement repréſentées; ce qui explique qu'un hiſtorien comme Hamelin n'ait trouvé chez Spinoza *nul ſentiment de ce que c'eſt que d'être pour ſoi. L'idée, doublure de la choſe, ſe redouble indéfiniment en une idée de l'idée, et voilà la conſcience.* (*Eſſai ſur les Eléments principaux de la repréſentation*, 1907, p. 334.) Telle ſera, en effet, la conſcience dans l'*Ethique*, ſi on en limite l'étude à la conſidération du premier genre, c'eſt-à-dire du plus bas degré, de connaiſſance. Là, il n'y a de place que pour les apparences ſenſibles; d'où naîtront, avec le réalisme de la choſe, les croyances à la véracité de l'image ſolaire ou à la réalité du libre-arbitre. Mais alors ce n'eſt point du tout la conſcience en général que l'on ſaiſit et définit, c'eſt ſeulement la conſcience *inadéquate*, laquelle eſt, proprement et littéralement, l'inconſcient. Autrement dit, le préjugé du phénoménisme pſychologique, la criſtalliſation d'une conſcience qui, priſonnière de ſa formule initiale, demeurera fixée au ſeuil de la repréſentation immédiate, ne nous met pas en état de ſuivre, de la deuxième à la cinquième partie de l'*Ethique*, le progrès, nettement indiqué dans le *Scholie* final, grâce auquel l'homme, d'abord ignorant et de ſoi et des choſes et de Dieu, parvient à cette plénitude, à cette *adéquation*, où le ſujet im-

plique dans l'unité indiviſible de ſa conſcience et ſoi et les choſes et Dieu. Mais ce progrès lui-même, que l'on imaginait ſi obſcur et ſi myſtérieux tant qu'on lui ſubſtituait mentalement la myſtérieuſe obſcurité de la dialectique plotinienne, il a, ſelon la réalité du ſpinozisme, toute la clarté, toute la diſtinction, que Descartes avait conférées à la méthode. Car la définition de la conſcience: *idée de l'idée du corps*, eſt calquée ſur la définition de la méthode dans le *De Intellectus emendatione;* c'eſt-à-dire *connaiſſance réflexive, idée de l'idée*. Le développement de la conſcience ſpinoziſte ſera développement régulier et continu d'une méthode. Les trois formes, à travers les degrés de la connaiſſance, s'en ſuccèderont parallèlement aux trois notions du corps. En d'autres termes, le même dynamiſme d'intelligence qui a détaché l'étendue de ſon apparence externe, détachera la conſcience de la repréſentation immédiate. La ſpiritualité d'un ſavoir, entièrement transparent pour l'âme et capable par ſuite de s'exprimer intégralement à la lumière de la réflexion, engendre la puiſſance de comprendre en ſoi et l'infinité de l'univers et l'éternité de Dieu, ſans jamais rompre le contact avec la norme du vrai, ſans jamais ceſſer d'y être aſtreint exactement: ce ſerait s'éblouir ſyſtématiquement, vouloir s'aveugler, que de fermer les *yeux de l'âme*, qui ſont les *démonſtrations* (V, XXIII, *Scholie*).

La dialectique plotinienne manquait à ſes promeſſes de lumière et de certitude, en laiſſant la vie unitive, préparée par une aſcèſe extraintellectuelle, ſe perdre dans l'ineffabilité de l'extaſe. Elle s'achevait hors de la conſcience parce qu'elle avait cherché ſa racine hors de la ſcience. Et ainſi la voie était ouverte à la floraiſon d'une *littérature myſtique*, qui n'eſt en effet que littérature parce que l'aſpiration à la ſpiritualité y eſt perpétuellement, tragiquement, contrariée par le ſentiment de l'inquiétude et du découragement, ſous l'obſeſſion ruineuſe de la *matérialité* des pratiques occultes ou de la *littéralité* des révélations ſcripturaires. Mais le but véritable que Plotin aſſignait à l'effort du myſticisme, excluſion de tout intermédiaire entre l'homme et l'*Un*, capacité d'aſſurer le repos en ſoi et la béatitude, il eſt atteint dans l'*Ethique*, ſans aucun ſoupçon de fantaiſie ou de délire, avec le témoignage, fondé dans la ſcience et

garanti par la conſcience, d'une *adéquation* accomplie. Etranger à la crainte ou même à la repréſentation de la mort, parce qu'il ſe faiſit dans l'ordre de l'esprit, lequel eſt irréductible à la pouſſée de la vie organique et ne ſaurait être emporté dans le flux mouvant de ſes formes, dans l'alternative inévitable de ſon rythme, Spinoza ſe ſent et ſ'éprouve éternel. Auſſi écrira-t-il, en réponſe aux objurgations d'Albert Burgh : *Je n'ai nullement cette préſomption d'avoir inventé la philoſophie la meilleure; mais celle qui eſt vraie, je ſais que je la comprends.*

Par là ſe trouve effacée la mythologie métaphyſique qui était, nous l'avons vu, l'addition plotinienne au platonisme de Platon. Et par là même va être dévoilé ce qui avait jadis provoqué cette addition malheureuſe : l'inſuffiſance de l'idéalisme platonicien à prolonger la mathématique en dialectique. Faute d'avoir pu faire fond ſur la réflexion du ſujet penſant, ſur le jugement primitif du *Cogito*, le maître n'avait point réuſſi à conſtituer, d'une façon claire et diſtincte, l'état civil des Idées. Il les a expoſées à la mépriſe d'un disciple infidèle, qui les a imaginées commes des objets d'une intuition modelée ſur la paſſivité de l'intuition ſenſible, et qui a enſuite exploité ſa propre mépriſe pour leur reprocher de ne pas ſavoir rendre compte du mouvement et du changement dans l'univers phyſique. Un brouillard a peſé dès lors ſur l'humanité, qui ne ſ'eſt diſſipé que dans la première moitié du XVII^e^ ſiècle. Alors ſeulement, et avec Descartes, la découverte du principe d'inertie qui dote de ſon autonomie ſcientifique la connaiſſance de la nature, dégage l'âme de toute relation à la finalité cosmique, de toute ſubordination aux concepts équivoques, à demi matérialiſtes, de force vitale ou de ſouffle pſychique; elle permet de la rendre à ſa fonction ſpécifique de penſée, de la fonder dans la conſcience de ſa ſpiritualité. Déſormais le domaine religieux eſt, pour le philoſophe du moins, et comme le domaine ſcientifique, purgé de toutes les puérilités magiques ou myſtiques auxquelles les esprits les plus hardis de la génération immédiatement précédente, les Bacon et les Campanella, demeuraient encore aſſervis.

Loin d'avoir à oppoſer, dans le ſpinozisme, l'inſpiration de Descartes et l'inſpiration de Platon, nous comprenons maintenant que Spinoza n'a été authentiquement platonicien que pour avoir été réſolument et ſyſtématiquement cartéſien, reléguant dans le plan inférieur de l'imagination tous les éléments mythologiques, toutes les croyances traditionnelles, retenant, ſur le faîte même de l'unité ſpirituelle, cela ſeulement qui ſatisfera aux ſcrupules de méthode rigoureuſe, aux exigences d'entière clarté, par lesquels ſe caractériſe la conſcience occidentale.

Pour avoir le droit de conſidérer comme pleinement établies les concluſions de cette étude, il faudrait procéder à une contre épreuve. Il ſ'agirait de montrer comment Leibniz, réſiſtant à l'influence impérieuſe de Descartes pour reſtaurer des unités pſychiques qui ſoient centres de force et de vie, ſubſtituant de nouveau l'immortalité de l'âme à l'éternité, platonicienne ou ſpinoziſte, de l'idée, appuyant enfin une conception eſthétique et finaliſte de la création ſur le double anthropomorphiſme d'un *Dieu architecte* et d'un *Dieu législateur*, devait retomber de Platon en Plotin. Or ce travail, nous avons la bonne fortune de le poſſéder, fait de main de maître, et d'autant plus démonſtratif pour notre objet que l'auteur n'y a aucune préoccupation de Spinoza. Dans la *Revue de Métaphyſique et de Morale* (Septembre 1902, p. 552 et ſuiv.), Rodier a publié un article intitulé: *Sur une des origines de la philoſophie de Leibniz*, dont le contenu, ſuivant ſon expreſſion même, n'eſt, en grande partie, qu'un *centon* de la *Monadologie*, mais où chacune des citations qui le compoſent eſt, d'une manière ingénieuſe et péremptoire, rapprochée d'un texte des *Ennéades* dont on la dirait traduite ou imitée[1]. Il nous ſuffira donc de nous référer à cet article, et d'y renvoyer les lecteurs du *Chronicon*.

[1] Dans une note de l'*Evolution créatrice* (p. 382) M. Bergſon rappelle qu'il a conſacré un de ſes cours du Collége de France en 1897—1898, à dégager les reſſemblances entre Plotin et Leibniz,

JUAN DE PRADO

von CARL GEBHARDT / FRANKFURT a. M.

Quellenunterſuchungen ſind bei Denkern von ſchöpferiſcher Eigenart von andrer Bedeutung als bei unſchöpferiſchen Menſchen. Bei dieſen gehen ſie auf den Inhalt des Denkens, unterſuchen die Provenienz, das urſprüngliche Beſitzrecht der Gedanken. Bei den ſchöpferiſchen Geiſtern, deren Denken im tiefſten Sinne cauſa ſui iſt, kann die Quellenunterſuchung nur auf die ξυναιτία, die Motivation des Denkens gehen. Die Frage iſt nicht: Woher kommen dieſe Gedanken? ſondern: Unter welchen Bedingungen, bei welchen Anläſſen ſind ſie entſtanden? Die Aufklärung, die wir ſolcher Quellenunterſuchung danken, betrifft mehr die Problemſtellung, als die Materie eines großen Gedankengefüges.

Es iſt gut, ſich über dieſe Tatſache grundſätzlich klar zu ſein, um nicht in den Irrtum zu verfallen, als könnten Unterſuchungen, die in der ſpinozaniſchen Philoſophie Motive der jüdiſchen, ſcholaſtiſchen, der Renaiſſancephiloſophie, der zeitgenöſſiſchen Philoſophie des 17. Jahrhunderts aufweiſen, aus der Philoſophie Spinozas je ein Moſaik fremder Gedanken machen. Vor allem aber gilt es für die Frage nach der erſten Motivation der Lehre Spinozas. Sie hat ihre entſcheidende Bedeutung nicht darin, daß ſie uns das Rohmaterial aufzeigte, das Spinoza zum Syſtem gefügt, ſondern darin, daß ſie uns die Frage kennen lehrt, auf die das Denken Spinozas die Antwort gibt.

Hatte man bisher in Spinoza den Denker geſehen, der in der geſetzesumhegten Tradition des Judentums aufwuchs, ſo mußte die Frage von beſonderer Bedeutung erſcheinen, wer zuerſt den Zweifel in ſeine Seele geſenkt. Man mochte an halbverhüllte Andeutungen Ibn Esras denken, die die moſaiſche Urheberſchaft des Pentateuchs ins Ungewiſſe zu rücken ſchienen, und auch das Schickſal des Zweiflers da Coſta konnte für Spinoza Erſchütterung bedeuten. Fragte man dann nach dem Urſprung ſeiner naturaliſtiſchen Grundanſicht, ſo fand man in der Schule des Franciscus van den Enden die Sphäre, in der Spinoza dem Naturalismus der

italiäniſchen Renaiſſancephiloſophie begegnet ſein konnte. Die Unſicherheit dieſer Rechnung beſtand darin, daß ſie eine Unbekannte außer acht ließ: die geiſtige Grundhaltung der Marranengemeinde in Amſterdam.

Erſt aus der Kenntnis der Umwelt, innerhalb deren ſich das Denken Spinozas bis zu ſeinem 24. Jahre entfaltet hat, können wir hoffen, Sicherheit über die biographiſchen Vorausſetzungen der ſpinozaniſchen Philoſophie zu gewinnen. In den Unterſuchungen, die ich dieſen Fragen gewidmet habe[1], iſt die einzigartige Problematik des Marranentums deutlich geworden und darin die entſcheidende Problemſtellung des Spinozismus: innerhalb eines Volkes, das ſeine Religion verloren hatte, unter Ablehnung fremder, übernommener, nicht erlebter Religion, Religion neu zu ſchaffen. Aus dieſen Unterſuchungen hat ſich zugleich ergeben, daß Uriel da Coſta nicht im Sinne einer Problemgleichheit der Vorgänger Spinozas heißen kann, weil ſein ſpecifiſches Problem noch im Katholicismus wurzelt, von dem Spinoza keine unmittelbare Kenntnis hatte, mochte er auch der Bibelkritik Spinozas Anregung geben und ihn zur gemeinſamen Frontſtellung gegen die *phariſäiſchen* Gegner veranlaſſen.

Das Bild, das die Marranenwelt Amſterdams darbot, war aber keineswegs das einer geſetzestreuen Gemeinde, in der ein Ketzertum wie das da Coſtas gerade durch ſeine Einmaligkeit Abſcheu und Schrecken erregen mußte. Wie dieſe Gemeinde eben nicht nur durch das religiöſe Motiv, von dem man bisher allein wußte, nach Amſterdam geführt worden iſt, ſondern zugleich auch durch Motive weltlicher Art, vor allem durch das kaufmänniſche Motiv, die ſich raſch verſchlechternden Welthandelsmöglichkeiten Spanien-Portugals mit den ungleich beſſeren der aufſtrebenden Handelsmacht des Nordens zu vertauſchen, ſo finden wir auch in der Geiſtigkeit dieſer Menſchen neben der religiöſen Sehnſucht ausgeſprochen Weltſinn und Weltbejahung. Amſterdam war Kolonialland für die ſeit anderthalb Jahrtauſend in der iberiſchen Halbinſel Angeſeſ-

[1] *Spinoza und der Platonismus* in *Chronicon Spinozanum I.*, S. 178—234, und *Die Schriften des Uriel da Coſta, Bibliotheca Spinozana II.* (Amſterdam, Heidelberg, London 1922).

ſenen, und ihre Emigration mag in manchem mit der angelſächſiſch-deutſchen Auswanderung nach Nordamerika in Parallele geſtellt werden. Vor allem auch darin, daß die Ausgewanderten ihre geiſtige Heimat mitbrachten und, auch in ihrer Sprache, feſthielten und keineswegs gewillt waren, ſich den Holländern, die gerade erſt die Formen der Weltciviliſation annahmen, anzuähneln. Der Beſitz der Weltcultur, zu der die Renaiſſance geworden war, war ihnen natürlich, bloß daß ſie auf die Religion des Katholicismus, die ſie ein Jahrhundert lang als *Idolatria* getragen, verzichteten. Wer aber dafür die qabbaliſtiſch gefärbte jüdiſche Religion des mittleren und öſtlichen Europa nicht annehmen konnte, wie ſie der Aſchkenas Saul Levi Mortera[1] in ſtändiger Polemik gegen das in die marraniſche Gedankenwelt hereinragende Chriſtentum lehrte, der ſephardiſche Eklektiker Menaſcheh ben Iſrael mit humaniſtiſchen Argumenten plauſibel machte, der blieb im Humanismus ſeiner ſpaniſchen Bildung, und ihm mochte Kunſt und Wiſſenſchaft zur Religion werden. Das zeitgenöſſiſche Zeugnis Orobios de Caſtro, das von dieſer Doppelung der Amſterdamer Marranengemeinde im 17. Jahrhundert Kunde gibt, mag hierfür nochmals ſtehen[2]:

Diejenigen, die ſich vom Götzendienſt in die Niederlande zurückziehen, wo dem Judentum Freiheit verſtattet iſt, ſind von zweierlei Art. Die einen erfüllen, ſobald ſie zum erſehnten Hafen gelangt ſind und das heilige Beſtätigungszeichen empfangen haben, vollkommen ſeinen Willen, indem ſie das göttliche Geſetz lieben und danach ſtreben, ſoweit ihre Faſſungskraft reicht, alles zu lernen, was nötig iſt, um gewiſſenhaft die heiligen Gebote, Geſetze und Ceremonien zu beobachten, die

[1] Mortera kommt aus Venedig, wo ſich Aſchkenaſim und Sephardim miſchen. Daß er ſelbſt Aſchkenas war, bezeugt Daniel Levi de Barrios (1620—1701), der Zeitgenoſſe Morteras (1596—1660) geweſen iſt und ihn wahrſcheinlich ſelbſt gekannt hat, an zwei Stellen. Im *Arbol de las Vidas* (S. 77) ſchreibt er: *Fue Saul Levi Mortera de Alemania natural, Venecia, ſu doctrinal criacion, Francia ſu Carrera: en Amſterdam rebervera de Bet Jacob Jajam ſiel*, und in der *Corona de la Ley* (S. 6) heißt es: *De Alemania nació raro portento Saul Levi Mortera.* Man hat dieſe Tatſache bisher überſehen; ſie iſt für den von mir behaupteten Aſchkenaſierungsproceß der Amſterdamer Marranen nicht ohne Bedeutung. —— [2] Ich habe es zuerſt veröffentlicht in den *Schriften des Uriel da Coſta* nach dem Manuſcript, im Urtext S 242f., in Überſetzung S. XXf.

ſie und ihre Vorfahren im Elend der Gefangenſchaft vergeſſen haben. Demütig hören ſie auf diejenigen, die, weil ſie im Judentum aufgezogen ſind und das Geſetz gelernt haben, es ihnen erklären können, machen ſich ſobald als möglich fähig für Stil, Überlieferung und lobenswerten Brauch, wie ſie Iſrael in der ganzen Welt beobachtet, jeder nach Stand und Möglichkeit, um ſein Leben in den Dienſt Gottes zu ſtellen und den Irrtümern zu entgehen, in die vordem die Unwiſſenheit verfiel. Dieſe ſind gekommen, krank an Unwiſſenheit, aber da die furchtbare Krankheit des Hochmuts ſie nicht befallen, möchten ſie leicht heilen, indem ſie die heilſame und heilige Medicin koſten, die ihnen die Frömmigkeit ihrer Brüder darbietet, da bei ihrer Ankunft vom Oberrabbiner bis zum letzten Laien alle trachten, ſie zu belehren, damit ſie nicht in der Beobachtung des göttlichen Geſetzes irregehen.

Andere kommen zum Judentum, die im Götzendienſt einige Profanwiſſenſchaften wie Logik, Philoſophie, Metaphyſik und Medicin ſtudiert haben. Dieſe kommen an, nicht weniger unwiſſend über das göttliche Geſetz als die erſten, aber voll von Eitelkeit, Hochmut und Dünkel, überzeugt, daß ſie in allen Materien grundgelehrt ſind, daß ſie alles wiſſen, und obwohl ſie das Weſentlichſte nicht wiſſen, glauben ſie, ſie wüßten alles. Sie gehen unter das glückliche Joch des Judentums, beginnen von denen, die wiſſen, zu hören, was ſie nicht wiſſen, aber ihre Eitelkeit und ihr Hochmut erlaubt ihnen nicht, Lehre anzunehmen, um aus der Unwiſſenheit herauszukommen. Sie vermeinen, daß ſie an Credit als Gelehrte einbüßten, wenn ſie ſich von denen belehren laſſen, die wirklich Gelehrte im heiligen Geſetze ſind, ſie legen große Wiſſenſchaft an den Tag, dem zu widerſprechen, was ſie nicht verſtehen, obgleich alles wahr, alles heilig, alles göttlich iſt. Sie vermeinen, indem ſie ſophiſtiſche Argumente ohne jede Grundlage bilden, würden ſie ſich als geiſtreiche, ſcharfſinnige, wiſſenſchaftliche Köpfe accreditieren, und das Schlimmſte iſt, daß ſie dieſe Meinung auch bei Menſchen erlangen, die ſich infolge ihrer Jugend oder nach ihrer ſchlimmen Naturanlage für verſtändig halten, und obſchon dieſe nichts von allem verſtehen, was der neue Philoſoph gegen das Geſetz Gottes ſagt, ſo tun ſie doch in allem ſo, als ob ſie es verſtünden, um nicht zu bekennen, daß ſie es nicht verſtehen, und um als Sachkenner in Gel-

tung zu bleiben. Dieſe Menſchen machen einen derartigen Sophiſten nun vollends hochmütig; ſein Hochmut wächſt und im gleichen Maße ſeine Unfrömmigkeit, mit der ſie binnen kurzem in den Abgrund der Apoſtaſie und Ketzerei verfallen.

In dieſer Umwelt marraniſcher Häretiker, nicht im Kreiſe holländiſcher Libertins, mit denen Spinoza doch erſt nach ſeiner innerlichen Löſung vom Judentum in Umgang gekommen iſt, muß man die Berührung mit den Gedanken des zeitgenöſſiſchen Naturalismus ſuchen. Läßt ſich die Perſönlichkeit bezeichnen, die den jungen Studenten jüdiſcher Theologie zuerſt mit naturaliſtiſchen Überzeugungen bekannt gemacht? Ich glaube heute, dieſe Frage bejahen zu können. Der Mann, der in Zukunft die Stelle einzunehmen hat, die man in der Biographie Spinozas dem Phantaſten Franciscus van den Enden zugewieſen, und deſſen vergeſſener Namen in der Geſchichte jüdiſchen Denkens zu nennen ſein wird, iſt Juan de Prado.

Schlagen wir das *Livro dos Acordos da Naçam A° 5398—5440* auf, in dem der Bannfluch gegen Spinoza verzeichnet ſteht, ſo finden wir den Wortlaut dieſes Bannes auf Seite 408. Auf der gegenüberſtehenden Seite 407 aber leſen wir folgende Erklärung:

Termo das palabras que os ſſres do Mahamad ordenaraõ ao doittor Daniel de Prado diſeſſe na Theba por auer tido mas opinions e moſtrado poco zelo no ſervicio de Deus e de ſua ſta Ley ſubo aſta Theba de orden dos ſſres do Mahamad e de minha libre bontade confeſſo diante del D. B. e de ſua ſa ley e diante de todo eſte KK. como ei peccado e delinquido tanto en palabras como en obras contra E. D. B. e ſua ſa ley eſcandaliſando eſte K. K. de que eſto mui arepentido e peſſo humildemte perdaõ al D. B. e ſua ſta ley e a todo eſte KK. polo ſcandalo que ley dado obrigando me a faſer à peniten. que os ſrs H. H. me aõ ordenado e prometo de naõ reinſidir mais en tais nem ſemilhantes delitos e peſſo a todos VMds: me acudam a pedir ao Sr do mundo me perdoe meus peccados e aja miſericordia comigo ſeja Pax a Iſrael *Dottor Daniel de Prado.*

Beſtimmung der Worte, die die Herren des Mahamad dem Doctor Daniel de Prado auferlegten, auf der Theba zu ſagen.

Weil ich ſchlechte Meinungen gehabt habe und geringen Eifer im Dienſte Gottes und ſeines hl. Geſetzes gezeigt, beſteige ich dieſe Theba auf Anordnung der Herren des Mahamad und bekenne aus meinem freien Willen vor dem benedeiten Gott und ſeinem hl. Geſetz und vor dieſer ganzen hl. Gemeinde, wie ich geſündigt und mich verfehlt habe ſowohl in Worten als in Werken gegen den benedeiten Gott und ſein hl. Geſetz, indem ich Ärgernis gab dieſer hl. Gemeinde. Darüber empfinde ich tiefe Reue und bitte demütig um Verzeihung den benedeiten Gott und ſein hl. Geſetz und dieſe ganze hl. Gemeinde für das Ärgernis, das ich ihr gegeben habe, indem ich mich verbindlich mache, die Buße zu tun, die die Herren Rabbiner mir auferlegt haben, und ich verſpreche, nicht mehr zurückzufallen in ſolche noch in ähnliche Vergehen, und hierdurch bitte ich Sie alle mir beizuſtehen, den Herrn der Welt zu bitten, daß er mir meine Sünden vergebe und Mitleid mit mir habe. Friede ſei mit Iſrael. Doctor Daniel de Prado.

Wir haben in dieſer Erklärung einen Widerruf, ähnlich dem, den 16 Jahre früher die Gemeinde Uriel da Coſta abgezwungen hatte. Was unſere Aufmerkſamkeit auf dieſen Widerruf lenkt, iſt zunächſt die Tatſache, daß er in der gleichen Zeit, vielleicht am gleichen Tage erfolgt iſt, an dem von derſelben Theba herab der Cherem über Baruch de Spinoza verkündet worden iſt, dann aber der Umſtand, daß hier wie im Bann Spinozas von den *mas opinions* die Rede iſt.

Indes war der Fall Prado mit dem Widerruf vom Sommer 1656 noch nicht erledigt. Wenige Seiten weiter (S. 427f.) finden wir im Gemeindebuch folgendes Protokoll:

Termo da Reſoluſaó que ſe tomou ſ^e auer poſto em herem ao D^or daniel de prado

Avendo ſido acuzado o D^or daniel de prado diante dos ſ^res do Mahamad de auer reenſedido em ſuas mas e falſas opinioims contra noſa ſ^ta Ley e ſeducido com elas a algums manſebos eſtudantes e auendo ditos ſ^res do Mahamad tomado coñeſimento deſta cauza y exſaminado a diverſas teſtimuñas que carearaõ com dito daniel de prado ſe juſtificou

ſer a verdade Acuzaſaõ que ſelle ſes e conſiderando de quan grande dano era conſentir entre nos peſoa taõ perjudiſial a boa dotrina e coſtumes dos Jahedim deſte KK. y como conſta do Liuro dos termos a fª 407 = ja por eſtes meſmos delitos o anno paſſado de 5416 = foi condenado por os ſres do Mahamad que em aquele tempo ſeruiraõ a que ſubiſe a teba a pedir perdaõ a todo o K. K. la ſanta ley como conſta de dito termo por tudo o qual os ſres do Mahamad juntamte com os ſres HH. vnanimemente hordenaraõ ſe puzeſe em herem a dito daniel de prado e foſe apartado da naſaõ e com as meſmas penas ſelle naõ pudeſe falar ſenaõ ſomte a gente de ſua caza o qual decreto ſe publicou da teba em primeiros de Reſhodos Adar paſado e praticando os ſres do Mahamad algumas uezes ſobre a gente de ſua caza dezejando atallar naõ cayſem em algum preſepiſio procuraraõ buſcar meios para mandala vltra mar a partes de Judismo para o qual ſe deputaraõ dous ſenhores parnaſim que falaraõ com dito prado procurando perſuadilo a que o quizeſe fazer que o K. o ajudaria com mta largeza o qual naõ quis obediſer eſcuzandoſe com rezoims de pouco fundamto antes pello contrario fazindo muita inſtanſia a que ſelle levantaſe o herem y ſelle deſe a penitenſia que mereſia = Reſolueraõ os ſeñores do Mahamad fazer junta dos ſres vellos da naſaõ abaixo firmados. Como ſe fes em a qual aſiſtiraõ tambem os ſres HH y auendoſe nela relatado largamte tudo o que ſe auia obrado com dito daniel de prado acordaraõ todos vnanimes ſelle naõ levantaſe o herem ſe naõ yndoſe vltra mar com ſua caza ou ſem ela com tal condiſaõ que ſe tornar a qual qer parte deſtes eſtados fica poſto no meſmo herem como de antes e para que conſte a todos o que a paſado ſobre iſto hordenaraõ os ſres do Mahamad por todos ſete botos ſe fazeſe termo deſte cazo neſte liuvro firmado de todos —.

Joſeph de los Rios
J Selomo Abrabanel
Iſhac Belmonte
Jaacob Barzilay
Abraam Pereyra
Abraham Pharar
Abraham Nunes Henriques

Saul Levy Mortera
Iſchac Abuab

Binjamin Muſſaphia
Semuel Salom
Dor EfraimBueno
Imanuel Iſrael Dias
Izak Bueno
David Oſorio
Abraham Telles

Termo das palauras que ſe pronunſiaraõ da teba pello hazan Imanuel Abenatar contra daniel de prado em primeiros de Reſhodes adar paſado pello mandado dos ſres do Mahamad.

Por quanto daniel de prado foi conuenſido com diverſas teſtemunhas diante dos ſeñores do Mahamad y dos ſres HH. de auer reenſedido come eſcandalo notable em querer ſeduzir a diferentes peſoas com peſimas opinioims contra noſa ſta ley acordaraõ ditos ſres do Mahamad com pareſer dos ſres HH. vnanimemente que dito daniel de prado ſeja poſto em herem como o poim e apartado da naſaõ e debaixo da dita penna hordenaõ que ninhum jahid deſte K. K. lle fale de palaura neim por eſcrito neſta ſidade nem fora dela ſaluo a gente de ſua caza y el dio aparte o mal de ſeu povo y pas ſobre Iſrael per hordem dos ſres do Mahamad *Abraham Telles*

Beſtimmung der Entſchließung, die getroffen wurde über die Verſetzung in Bann des Doctor Daniel de Prado.

Nachdem Doctor Daniel de Prado angeklagt worden iſt vor den Herren des Mahamad, rückfällig geworden zu ſein in ſeine ſchlechten und falſchen Meinungen gegen unſer hl. Geſetz und mit ihnen einige ſtudierende junge Leute verleitet zu haben, und nachdem die beſagten Herren des Mahamad Kenntnis genommen von dieſer Sache und verſchiedene Zeugen geprüft, die ſie dem genannten Daniel de Prado gegenüberſtellten, erwies ſich die gegen ihn erhobene Anklage als wahr, und in Anſehung des großen Schadens, der beſtünde, wenn man eine für die gute Lehre und die Sitten der Mitglieder dieſer hl. Gemeinde ſo ſchädliche Perſon unter uns zulaſſen wollte, und da aus dem Buch der Beſtimmungen, fo. 407 hervorgeht, daß er für eben dieſe ſelben Vergehen ſchon im vergangenen Jahre 1656 durch die zu jener Zeit dienſttuenden Herren des Mahamad verurteilt wurde, die Theba zu beſteigen, um die ganze hl. Gemeinde und das hl. Geſetz um Verzeihung zu bitten, wie aus der beſagten Beſtimmung hervorgeht, wegen deſſen allem haben die Herren des Mahamad gemeinſam mit den Herren Rabbinern einmütig angeordnet, daß der beſagte Daniel de Prado in den Bann verſetzt und geſchieden würde von der Nation und daß man unter denſelben Strafen nicht mit ihm reden dürfe, aus-

genommen allein ſeine Familienangehörigen. Dieſes Decret wurde verkündet von der Theba am 14. des vergangenen Februar, und indem die Herren des Mahamad einige Male auf ſeine Familienangehörigen einwirkten in dem Wunſche zu verhindern, daß ſie in einen Abgrund fielen, ſuchten ſie Mittel zu finden, ſie über das Meer in jüdiſche Gegenden zu ſchicken. Hierzu wurden zwei Herren Parnaſim abgeordnet, die mit dem beſagten Prado ſprachen, indem ſie ihn dazu zu überreden ſuchten, es zu tun, wobei die Gemeinde ihn mit großer Freigebigkeit unterſtützen würde. Er wollte nicht willfahren, indem er ſich mit wenig fundierten Gründen entſchuldigte, im Gegenteil vielmehr inſtändig darauf drang, den Bann aufzuheben und ihm die Buße aufzuerlegen, die er verdiente. Es beſchloſſen die Herren des Mahamad, eine Sitzung abzuhalten mit den unterzeichneten Älteſten der Nation. So geſchah es und der Sitzung wohnten auch die Herren Rabbiner bei, und nachdem darin ausführlich alles berichtet worden war, was man mit dem beſagten Daniel de Prado ins Werk geſetzt hatte, beſchloſſen alle einmütig, den Bann nicht aufzuheben, wenn er nicht mit ſeiner Familie oder ohne ſie übers Meer ginge unter der Bedingung, daß er im Falle einer Rückkehr nach irgend einem Teile dieſer Staaten in demſelben Bann ſein ſolle wie zuvor, und damit für alle feſtſtehe, was in bezug darauf geſchehen ſei, ordneten die Herren des Mahamad mit allen ſieben Stimmen an, daß die Beſtimmung dieſes Falles in dieſes Buch eingetragen würde, unterzeichnet von allen.

Beſtimmung der Worte, die verkündet wurden von der Theba durch den Haſan Immanuel Abenatar gegen Daniel de Prado am 14. des vergangenen Februar auf Befehl der Herren des Mahamad.

In Anbetracht, daß Daniel de Prado überführt wurde durch verſchiedene Zeugen vor den Herren des Mahamad und den Herren Rabbinern, daß er mit beträchtlichem Ärgernis rückfällig geworden iſt, indem er verſchiedene Perſonen mit ſehr ſchlechten Anſichten gegen unſer hl. Geſetz verleiten wollte, beſchloſſen die Herren des Mahamad mit Gutheißen der Herren Rabbiner einmütig, daß der beſagte Daniel de Prado in Bann verſetzt werde, wie ſie ihn verſetzen, geſchieden von der Nation, und unter der genannten Strafe verordnen ſie, daß kein Mit-

glied der hl. Gemeinde ein Wort mit ihm rede noch ihm ſchreibe weder in dieſer Stadt noch außerhalb ihrer, ausgenommen ſeine Familienangehörigen, und Gott ſcheide das Übel von ſeinem Volke und Frieden über Iſrael.

Auf Befehl der Herren des Mahamad

Abraham Telles.

Die Affaire Prado in Amſterdam hatte noch ein Nachſpiel in Hamburg. Im Protokollbuch der Hamburger portugieſiſch-iſraelitiſchen Gemeinde finden wir unter dem Jahre 1657 folgende Eintragung[1]:

Em 10 de Siuan. . . . . Se leu hũa carta que de Olanda eſcreue o Dtor Prado a eſte Maamad, em que pede interſedão com o maamad de Amſtam paraque lhe aleuantem o Herem: Se reſolveu não conuinha interuenir niſto com aquelle Mahamad.

Am 22. Mai. . . . Man verlas einen Brief, den der Dr. Prado aus Holland an den hieſigen Mahamad ſchreibt, in welchem er darum bittet, daß man ſich bei dem Mahamad von Amſterdam ins Mittel lege, damit man ihm den Bann aufhebe. Es wurde beſchloſſen, es ſei nicht paſſend, ſich diesbezüglich bei dem dortigen Mahamad dafür zu verwenden.

In dem Amſterdamer Protokoll über die Excommunication Prados ſind drei Momente bemerkenswert.

Zunächſt die Tatſache, daß es ſich dabei nicht im eigentlichen Sinne um ein jüdiſches Document handelt, ſondern um ein Inquiſitionsprotokoll. Der Stil des Ganzen, die ſchematiſchen Redewendungen im einzelnen (z. B. *tomado coñeſimento deſta cauſa, ſe juſtificou ſer a verdade*) ſind den Inquiſitionsverhören entnommen. Die Urkunde könnte in Liſſabon, nicht in Amſterdam entſtanden ſein: auch darin haben die Ausgewanderten ihre Heimat mitgenommen, wie ſie ja mit perverſer Logik es geradezu bedauert haben, daß in Holland keine Inquiſition beſtand, um ihr jüdiſche Häretiker

[1] Vgl. die Publication Caſſutos *Aus dem älteſten Protokollbuch der Portugieſiſch-jüdiſchen Gemeinde in Hamburg III.* in *Jahrbuch der Jüdiſch-Literariſchen Geſellſchaft VIII. 1910.*, Frankfurt a. M. 1911, S. 274, wo das Geſuch kurz erwähnt iſt, natürlich ohne Kenntnis ſeiner Bedeutung.

überliefern zu können[1]. Auch Spinozas Proceß iſt ein Inquiſitionsverfahren geweſen.

Die zweite bemerkenswerte Tatſache iſt das offenbare Beſtreben, Eclat zu vermeiden. Wie im Falle Spinozas möchte man die Sache mit Geld aus der Welt ſchaffen. Der Abtrünnige ſoll zur Auswanderung nach den niederländiſchen Kolonien in Südamerica bewogen werden, und man iſt bereit, ſich dieſe Löſung der Sache etwas koſten zu laſſen (*com muita largeza*).

Das für uns Bedeutſamſte iſt die Mitteilung, daß Juan de Prado mit ſeinen falſchen Meinungen gegen das Geſetz (*falſas opinioims contra noſa ſ^a Ley*), mit ſeinen grundſchlechten Anſichten (*peſimas opinioims*)— der Ausdruck *mas opinioens* ſteht auch im Cherem gegen Spinoza — verſchiedene Perſonen (*diferentes peſoas*), und zwar einige ſtudierende junge Leute (*algums manſebos eſtudantes*) verführt habe. Hat zu dieſen ſtudierenden jungen Leuten auch Spinoza gehört? Iſt es möglich, ſeinen Namen mit dem Namen Juan de Prados zu verbinden?

Die Frage iſt zu bejahen. Prado hat ſeine Anſchauungen nicht nur mündlich verbreitet, ſondern auch literariſch vertreten, und hiergegen hat ſich der Arzt Iſaak Orobio de Caſtro in einer *Epiſtola Invectiva* gewandt, der die oben angeführte Stelle über die Geiſtigkeit der Amſterdamer Marranen entnommen iſt. In der Einleitung zu dieſer *Epiſtola Invectiva* heißt es nun in unmittelbarem Anſchluß an die mitgeteilten Sätze über die *Apoſtaſia y heregia:*

Aſſi el Philoſopho ignorante, como los que le comunicavan affectuoſos, y todo eſte miſerable precipicio tubo ſu origen en la ignorancia de un eſtudiante Medico cuya ſoberbia no permitió el divino antidoto de la doctrina de nueſtros Sabios, y Doctores antiguos, y prezentes. Y porque uno con grandiſſimo eſcandalo de nueſtra nacion llegó a ſu extrema ruina por eſtos paſſos, y contagió a otros, que fuera de Judaismo le an dado credito a ſus necios ſophismas, me pareció coſa neceſſaria y aceptable á los pios impugnar aquellas opiniones que ſu malicia procuró introduzir en los animos de los ſimples reſpondiendo a las propuſiciones que propone con pretexto de dudas.

[1] Vgl. *Die Schriften des Uriel da Coſta*, S. 186.

So der unwiſſende Philoſoph ebenſo wie diejenigen, die in Zuneigung mit ihm verbunden waren. Dieſer ganze elende Abgrund hatte ſeinen Urſprung in der Unwiſſenheit eines ſtudierenden Arztes, deſſen Hochmut nicht das göttliche Gegengift der Lehre unſrer Weiſen und Lehrer, der alten und der neuen, zuließ. Und weil einer mit allergrößtem Ärgernis unſrer Nation durch dieſe Schritte zu ſeinem äußerſten Ruin kam und andere anſteckte, die außerhalb des Judentums ſeinen törichten Sophismen Glauben geſchenkt haben, ſchien es mir eine notwendige und den Frommen willkommene Sache, jene Meinungen zu bekämpfen, die ſeine Schlechtigkeit in den Gemütern der einfachen Leute einzuführen trachtete, indem ich erwidere auf die Theſen, die er unter dem Vorwande von Zweifeln aufſtellte.

Die Einleitung Orobios richtet ſich in ihrem allgemeinen wie in ihrem beſonderen Teile nicht nur gegen Juan de Prado, ſondern auch gegen ſeine Anhänger. Er ſelbſt iſt, wie es im Titel der *Epiſtola Invectiva* heißt, *Philoſopho Medico*, oder, wohl gleichbedeutend in der Einleitung, *eſtudiante Medico;* Orobio nennt ihn *el nuevo Philoſopho* und *el Philoſopho ignorante*. Die größere Gefahr ſcheint Orobio in ſeiner Anhängerſchaft zu ſehen: Prado hat den Ruf eines wiſſenſchaftlichen Kopfes bei Menſchen erlangt, *die ſich infolge ihrer Jugend oder nach ihrer ſchlimmen Naturanlage für verſtändig halten;* dieſe ſprechen ihm nach, ohne ihn zu verſtehen, um ihrerſeits *als Sachkenner in Geltung zu bleiben*, und dieſes Gefühl, Schulhaupt zu ſein, von Anhängern umgeben, die ihn verehren (*que le communicavan affectuoſos*) hat Juan de Prado vollends zur Apoſtaſie und Häreſie gebracht. Unter dieſen Anhängern aber hebt Orobio *einen* beſonders hervor, *der mit allergrößtem Ärgernis unſrer Nation durch dieſe Schritte zu ſeinem äußerſten Ruin kam und andere anſteckte, die außerhalb des Judentums ſeinen törichten Sophismen Glauben geſchenkt haben*. Dieſer *uno* aber kann niemand anders geweſen ſein als Spinoza.

Orobio gibt uns zwei Indicien, um die Identität zu beſtimmen. Der Anhänger Prados, von dem er ſpricht, kam *con grandiſſimo eſcandalo de nueſtra nacion a ſu eſtrema ruina*. Unter dem *äußerſten Ruin* kann aber nichts anderes als die Excommunication in ihrer

ſchwerſten Form, ohne Ausſicht auf Rückkehr, verſtanden ſein. Nun kenne ich die *Scandalaffairen* der ſephardiſchen Gemeinde in Amſterdam in der fraglichen Zeit ſehr genau; etwa die Johanans de Leaõ, der einen literariſchen Streit mit ſeinen Verwandten hatte, oder Manuels de Pina, der mit einer Gedichtſammlung *Chanças del Ingenio* Anſtoß erregte; aber es gibt keine Affaire darunter, auf die Orobios Worte zutreffen als eben die Excommunication Spinozas. Dann aber, entſcheidend, das andre Indicium. Der Prado-Schüler hat inzwiſchen ebenfalls für ſeine *törichten Sophismen* Anhänger gefunden und zwar *außerhalb des Judentums* (*fuera de Judaismo*). Es iſt die Situation des excommunicierten Spinoza, der ſich bereits am Schluſſe der *Korte Verhandeling*, alſo höchſtens ein Jahrfünft nach der Excommunication, an eine nichtjüdiſche Schülerſchar wendet. Hätte es in der gleichen Zeit einen zweiten ausgeſtoßenen Juden gegeben, der ſeine irreligiöſen Anſchauungen in die chriſtliche Welt hineingetragen, ſo hätten wir, wenn nicht aus jüdiſchen, ſo doch aus chriſtlichen Quellen davon Kunde.

Wenn es noch eines Beweiſes bedürfte, daß tatſächlich Spinoza zu den *ſtudierenden jungen Leuten* gehörte, die Prado nach dem Vorwurf des Cherems *verleitete*, oder die nach Orobios Worte *infolge ihrer Jugend oder nach ihrer ſchlimmen Naturanlage ihm nachſprachen*, ſo mag dieſer Beweis in einem Satze Daniel Levis de Barrios gefunden werden, der den Namen Spinozas mit dem Namen Prados verbindet. Zum Verſtändnis dieſes Satzes iſt es nötig zu wiſſen, daß Barrios' Stil ſich durch ſeine Überfülle von Wortſpielen und Anſpielungen charakteriſiert; es gibt ganze Seiten bei ihm, die bloß aus Spielereien mit Namen beſtehen, indem die Wortbedeutung der Namen irgendwie zu Lobhudeleien, auch wohl gelegentlich zu Ausfällen gebraucht wird. Um den Leſer aufmerkſam zu machen, curſiviert Barrios ſolche doppelſinnigen Worte. Nun ſchreibt er in ſeiner *Corona de la Ley* (S. 3) über die *Jeſiba Keter Tora*, die *Academie Geſetzeskrone*, die 1643 gegründet wurde, um die Reinheit des Glaubens gegen den Unglauben zu verteidigen, folgendes[1]:

[1] Die Stelle ſei der Deutlichkeit halber nicht curſiviert wiedergegeben; das Curſivierte rührt von Barrios her.

La Corona de la Ley, desde el Año de ſu feliz fundacion, nunca ha dexado de arder en la çarça Academica, con las doctrinales hojas que eſcrivió el Sapientiſſimo Saul Levi Mortera, entregando ſu intelecto al dictamen de la Sabiduria, y ſu pluma à la mano de la Eſpeculacion, contra el Atheismo, defenſa de la Religion. *Eſpinos* ſon los que en *Prados* de impiedad, deſſean luzir con el fuego que los conſume; y llama es el zelo de Mortera que arde en la çarça de la Religion por no apagarſe.

Die Geſetzeskrone hat vom Jahr ihrer glücklichen Gründung an niemals aufgehört, im akademiſchen Dornbuſch zu brennen mit den Lehrſeiten, die der hochgelehrte Saul Levi Mortera ſchrieb, indem er ſeinen Verſtand dem Gebote der Weisheit übergab und ſeine Feder der Hand der Speculation gegen den Atheismus als Verteidigung der Religion. Weißdornen *ſind diejenigen, die in* Wieſen *der Gottloſigkeit mit dem Feuer glänzen wollen, das ſie verzehrt, und Flamme iſt der Eifer Morteras, der im Dornbuſch der Religion unverlöſchlich brennt.*

Der Satz von den *Weißdornen* (*Eſpinos*) und den *Wieſen* (*Prados*) wäre in dieſem Zuſammenhang ſinnlos, wenn er nicht Spinoza und Prado als die Gegner der wahren Lehre der Jeſiba Keter Tora und ihrem Leiter Mortera gegenüber ſtellen ſollte. Und auch hier ſehen wir Spinoza mit Prado verbunden.

Unter dieſen Umſtänden iſt es natürlich für uns von Bedeutung, Näheres über das Leben und die Lehrmeinungen Prados zu erfahren.

Im Amſterdamer Städtiſchen Archiv befindet ſich eine handſchriftliche Liſte mit der Aufſchrift *Series nominum doctorum ab anno 1641*. In dieſer Liſte ſind die Namen der Amſterdamer Mediciner verzeichnet zugleich mit den *loci promotionis* und den *anni promotionis*, und hie und da auch mit Bemerkungen wie *abiit, obiit* oder *valedicit praxi*. In dieſer Liſte nun finden wir die Eintragung *Joannes de Prado Soperenſis Hebræus Toleti. 22 Aug. 1638* und dazu den Vermerk *abiit*[1]. Damit wiſſen wir, daß Juan de Prado aus Spanien ſtammt, etwa um das Jahr 1615 geboren iſt und ſeine Stu-

[1] Ich verdanke dieſe Mitteilung Herrn Dr. M. H. Cohen in Amſterdam, der ſchon in ſeiner ausgezeichneten Schrift *Spinoza en de Geneeskunde* (Amſterdam 1920, S. 46) Johannes de Prado in der Reihe der jüdiſchen Ärzte aufführt.

dien auf der (1845 aufgelöſten) Univerſität Toledo abſolviert hat. *Soperenſis* iſt möglicherweiſe ein Familienname, das bei den portugieſiſch-jüdiſchen Familien übliche *Alias*[1], denn es läßt ſich weder in Spanien noch in Portugal ein Ort finden, der unter *Soperenſis* gedacht werden könnte[2]. Daß Juan de Prado Amſterdam verlaſſen hat, iſt von Bedeutung im Hinblick auf die Bemühungen der Gemeinde, ihn zur Auswanderung zu bewegen. Allerdings findet ſich in der Liſte der auf dem Friedhof in Ouderkerk Begrabenen anſcheinend ein *Daniel Prado* (der Name iſt in *Pra* abgekürzt), der am 4. Februar 1663 (27 Schebath 5423) ſtarb[3]. Ob er mit Juan Daniel de Prado identiſch iſt, iſt nach dem Vermerk der *Series nominum doctorum: abiit* zweifelhaft, aber immerhin möglich. Juan de Prado kann ja nach Amſterdam zurückgekehrt und dort geſtorben ſein. 1672 iſt er jedenfalls durch Barrios als verſtorben bezeugt.

Was wir ſonſt über Prados Leben wiſſen, verdanken wir Barrios. In ſeiner Gedichtſammlung *Coro de las Muſas* (Bruſſelas, 1672) hat er in der Abteilung *Muſa Funebre* ein Gedicht (*Deſengaño XVIII.*, S. 355—361) dem Schickſal Prados gewidmet. Dem Gedicht geht eine erklärende Note folgenden Wortlauts voran:

Caſtiga la Divina Juſticia al Doctor Juan de Prado, maeſtro de falſas dogmas, que no tenia mas religion que la que convenia à ſu cuerpo, ni mas alma en ſu opinion que de cavallo: y dando palabra de caſamiento à una Fulana Loba, la desflorò: y yendoſe à caſar con otra, ordenò la Suprema Juſticia, que por un carro que ſe le atraveſſò en una puente, cayeſſe della con ſu cavallo en un rio, donde le imitò en la muerte como en la vida.

Es beſtraft die göttliche Gerechtigkeit den Doctor Juan de Prado, Meiſter falſcher Lehrmeinungen, der nicht mehr Religion hatte als ſeinem Körper zuſagte, und ſeiner Meinung nach nicht mehr Seele als beim Pferde. Indem er einer gewiſſen Loba ein Heiratsverſprechen gab, deflorierte er ſie, und als er ſich mit einer anderen verheiraten

[1] Vgl. *Die Schriften des Uriel da Coſta*, S. 277. —— [2] Ähnliche *Alias* nach Dr. Cohens Mitteilung in der gleichen Liſte: *Paulus Gomoſius, nunc Jacobus Bonus, Didacus Mendes jam Serrano dictus, Aron Bonævivis alias Bueno.* —— [3] Nach freundlicher Mitteilung von Herrn Adam Querido in Ouderkerk.

wollte, verordnete die höchſte Gerechtigkeit, daß er durch einen Wagen, der ihm auf einer Brücke den Weg verſperrte, von dieſer Brücke mit ſeinem Pferde in einen Fluß fiel, wo er das Pferd im Tode nachahmte, ſo wie er es im Leben nachgeahmt.

Aus dem Gedicht, das übrigens auch ständig mit der Wortbedeutung des Namens Prado ſpielt (*el Prado de los errores, corriò en el Prado el Pegaſo*), geht hervor, daß Juan de Prado aus Henares in Spanien ſtammt (*de Henares raro eſtudiante*), in ſeiner Heimat ſchon verheiratet war und mit ſeiner Frau über die Picardie nach den Niederlanden kam (*Con ſu nupcial compañia . . paſſando à la Picardia entrò en los Paiſes Baxos*). Barrios ſchildert ihn als von mittlerer Geſtalt (*creciò de cuerpo mediano*), ſchwärzlichem Geſicht (*con aquel roſtro atezado*), die Haut verwüſtet (*que la temporal polilla tenia todo picado*), häßlich (*feo*). Nicht müde wird Barrios, ihn als laſterhaft (*del vicio Capitan*) und als Frauenverführer hinzuſtellen (*Con fama de gran Doctor en la cathedra del gozo, enſeñò el arte de Amor*). Nach dem Tode ſeiner Frau ging er verſchiedene Verhältniſſe ein (*La muerte de ſu muger, le hizo de baſtardas bodas can*), unter anderen mit jener Loba (*entre mucha oveja boba ladrava . . oſò embeſtir à una Loba*). Dabei entwickelte er ſich zum Atheiſten (*De ateyſta brotò el fruto*), und indem er ſich zu Gott bekannte, leugnete er ihn gerade durch ſeine falſche Einſtellung (*Penſó aun al Cielo engañar, con la falſa perſpectiva, . . quando a-labar à Dios iva lo iva tambien a-negar*). Damit verdrehte er vielen den Kopf (*Quitó à muchos el juyzio*), und gerade gebildete junge Leute (*niños de erudicion*) kettete er an ſich (*los llevò a ſu ſervicio*). Wie Semuel da Silva dem Uriel da Coſta, ſo wirft Barrios dem Prado vor, daß er Sadducäer und Epicuräer ſei und — auch dieſe Invective ſtammt aus dem Arſenal der Angriffe gegen da Coſta — ſich ſeinem Pferde gleichgeſtellt habe (*à ſi mismo lo igualò, tratandolo como à hermano*). Auch als Arzt läßt Barrios kein gutes Haar an ihm: er iſt eingebildet (*altivo*), aber nicht ſehr geſchickt (*poco acertado*) und macht große Rechnungen (*ſe halló Doctor de gran cuenta*). In ſeinem Ende ſieht Barrios die gerechte Strafe ſeiner Sünden. Als er den Fluß paſſierte, um ſich zu ſeiner *Deyanira* zu begeben, mußte er hinein-

ſtürzen; und Pferd und Reiter blieben bis in den Tod eines (*tan Centauro del Amor, que haſta en la muerte, fue uno cavallo, y cavalgador*).

Wenn wir den Lebenslauf Prados überblicken, ſo wie Barrios ihn zeichnet, dürfen wir nie vergeſſen, daß ein Schmähgedicht kein klaſſiſches Zeugnis für den Sinn eines Lebens darſtellt. Immerhin mag Juan de Prado Züge eines Libertin aufweiſen, der aus ſeinen freieren religiöſen Auffaſſungen Conſequenzen für ſeine Lebensführung ziehen zu dürfen glaubt (*En la religion vacila que le dè menos moleſtia*, ſagt Barrios). Aber gleichwohl mag der kein Libertin gewöhnlichen Schlages geweſen ſein, der die Jugend ſeines Volkes ſo bezauberte (*Gitano en cara, y eſtilo*), daß man den Toten noch bekämpfen mußte.

Daß das gehäſſige Bild von Prado, wie es Barrios entwirft, in der jüdiſchen Gemeinde von Amſterdam feſtſtand, beweiſt auch Orobio de Caſtro, der in ſeiner Gegenſchrift von ihm ſagt: *Hebräer der Nation nach, zuerſt Chriſt, dann Jude, dann weder Jude noch Chriſt, ein Mann von beſchränkteſtem Verſtand, wenig Philoſoph und noch weniger Arzt, verrückt in ſeinen Gedanken, frech in ſeinem Reden, Paradoxenjäger und, was am ſchlimmſten iſt, verabſcheuungswürdig in ſeinen Sitten* (S. 66b)[1].

Ein zweites Gedicht, daß Barrios in früheren Jahren Juan de Prado gewidmet, als er noch lebte, findet ſich gleichfalls im *Coro de las Muſas* (S. 588—592). Es trägt die Überſchrift *Epiſtola Cenſoria reſpondiendo à otra que le eſcrivio el Doctor Juan de Prado en tercetos* und iſt ebenfalls in Terzinen geſchrieben wie das Gedicht Prados, auf das es erwidert. Das ganze Gedicht iſt eine ununterbrochene Kette von Anſpielungen, die uns unverſtändlich bleiben müſſen, weil wir das Gedicht Prados, die darin angedeuteten Perſönlichkeiten und die Verhältniſſe der ſpaniſchen Heimat (Cordòva), auf die Bezug genommen wird, nicht kennen. Wieder verſpottet

[1] *Hebreo de nacion, primero Chriſtiano, despues Judio, despues ni Judio, ni Chriſtiano, hombre de cortiſſimo juizio, poco Philoſopho, y menos Medico, loco en ſu discurrir, intrepido en ſu hablar, amigo de novedades, ſolicitador de paradoxas, y lo peor abominable en ſus coſtumbres.*

Barrios ſeinen Gegner als ſchlechten Arzt, der *von Tür zu Tür geht und beim Krankenbeſuch das Leichentuch mit ſich trägt*, und wirft ihm ſeine Liebesabenteuer vor. Prado hat danach mit einer Dame vornehmer Abkunft, die als Caſſandra bezeichnet wird, ein Liebesbund, bei dem Briefe irgendeine Rolle ſpielen, der aber durch ihre Untreue gebrochen wird. Auch hier wird Prado die ſadducäiſche Gleichſtellung mit dem unvernünftigen Tiere zum Vorwurf gemacht. Wichtig iſt, daß Barrios ganz wie Orobio Prado die Schuld an dem Schaden gibt, den Spinoza dem Judentum zugefügt, denn in ſeiner *Epiſtola Cenſoria* heißt es, zwei Jahre nach dem Erſcheinen des *Tractatus Theologico-Politicus:*

> *Agora eſpinas ſon las que ayer roſas,*
> *y el aſpid que en ſus hojas ſe apercibe,*
> *hinca al que paſſa puntas venenoſas.*
> *Dornen ſind heute, die geſtern Roſen waren,*
> *und die Natter, die in ſeinen Blättern ſich vorbereitet,*
> *ſchlägt in den, der vorübergeht, giftige Spitzen.*

Die Lehrmeinungen Prados lernen wir aus der bereits wiederholt angezogenen Gegenſchrift Iſaak Orobios de Caſtro kennen, die in der beſten Copie den Titel trägt: *Epiſtola Invectiva contra Prado un Philoſopho Medico, que dudava, ô no crehia la verdad de la divina Eſcritura, y pretendió encubrir ſu malicia con la affecta confeſſion de Dios, y Ley de Naturaleza*, und die in einer Reihe von Handſchriften auf uns gekommen iſt[1]. Dieſe Schrift erſcheint mir von ſo großer Wichtigkeit für die Pſychologie der Amſterdamer Marranen im Zeitalter Spinozas und damit auch für die Vorgeſchichte des Spinozismus, daß ſich wohl ihre auszugsweiſe Publication rechtfertigen möchte. Aus ihr mögen hier nur einige wenige Stellen hervorgehoben werden, die auf die Lehre Prados Licht werfen.

Der Kern ſeiner Überzeugungen war die *affecta confeſſion de Dios,*

[1] Die Bibliothek des portugieſiſch-jüdiſchen Seminars in Amſterdam beſitzt drei Handſchriften; eine findet ſich in Madrid. Ich citiere nach der beſten Amſterdamer Handſchrift, von der ich durch die Freundlichkeit von Herrn Kurt H. Schmidt in Amſterdam eine photographiſche Copie beſitze.

y Ley de Naturaleza. Er leugnet die Wahrheit der hl. Schrift und des in ihr offenbarten Gottes und will an ſeine Stelle einen Gott ſetzen, der ſich im Naturgeſetz offenbart (S. 43a). Er hält alſo am Gottesbegriff, auch wenn er den Beweis aus der Schrift verwirft, durchaus feſt (S. 78b)[1]. Die Lehre *Deus ſive Natura* iſt bei Prado im Begriffe des *Dios de Naturaleza* ſchon in nuce enthalten und auch die Gleichung *leges naturæ = decreta Dei* (*Tract. Theol. Pol.* 82, 35—83, 1) iſt bei ihm ſchon vorgebildet.

Mit der Verwerfung des Offenbarungsglaubens hängt es zuſammen, daß Prado allein in der Vernunft das Kriterium der Wahrheit ſieht (*ſupone que deve governarſe per lo que le dicta ſu entender* S. 46b). *Clara ratio infallibilis*, lehrte Spinoza. Von hier aus leugnet Prado die Wunder der Bibel und eine in ihnen ſich darſtellende beſondere Vorſehung Gottes (*particular providencia* S. 50b)[2]. Für ihn würden Wunder, die den allgemeinen Naturgeſetzen widerſprächen, eine Unvollkommenheit bei dem bedeuten, der ſie bewirkte[3] (S. 54b). Gott kann alles tun, was ihm nicht widerſtreitet, aber er hat niemals alles getan, was er konnte; darum wird er aber nicht mehr tun, als wir in der Natur der Dinge ſehen. Auch bei den ſeltenen und durch ihre Außergewöhnlichkeit wunderbaren Wirkungen wie Monſtruoſitäten, Überſchwemmungen, Meteoren und Kometen, wirken natürliche Urſachen und es bedarf keiner beſonderen Vorſehung Gottes, ſondern nur der allgemeinen Vorſehung, die alles Geſchaffene hält. Die erſte Urſache braucht, um ihre Allmacht zu zeigen, nicht die Naturordnung zu ändern und neue Wunder zu tun; indem ſie ſie geſchaffen hat und erhält, zeigt ſie ihre Unendlichkeit und allgemeine Herrſchaft[4] (S. 58b, 59a).

---

[1] *. . el que no cree la S. S. y dize que cree a Dios.* —— [2] *La mayor dubda conſiſte en hazer creer a quien tuviere gana de negar que Dios vió eſta particular providencia que le dió la Ley que obſerva, y que paſſaron las coſas milagroſas, y naturales, que nos cuenta el ſagrado volumen.* —— [3] *. . lo prodigioſo, y opueſto á las ordinarias Leyes de la naturaleza . . repugnante al entendimiento, á la razon, ó a la poſſiblidad . . diſonante á la omnipotencia, bondad, y ſabiduria del Criador . . infiere imperfeccion de parte del que obra.* —— [4] *Reſponde la impiedad con el acoſtumbrado pretexto de ingenioſa, que no es ſu animo negar la exiſtencia de el Criador, ni limitarle ſu potencia que Dios puede todo lo que no repugna, mas que nunca hizo todo quanto puede, ni conſta que hizieſſe mas de lo que vimos*

Prado wendet ſich daher auch gegen die Auserwählung des jüdiſchen Volkes und wirft die Frage auf, warum ſich Gott nicht allen Menſchen zu erkennen gegeben und damit allen Irrtümern ein Ende gemacht, in die jetzt die Schwachheit des menſchlichen Urteils verfällt[1] (S. 61b, 62a). Jedenfalls findet er Prophezeiungen zukünftiger Ereigniſſe auch bei den anderen Völkern, vor allem bei den americaniſchen, ſo daß die Iſraeliten nichts voraus hätten[2] (S. 71a, b). In Übereinſtimmung mit Uriel da Coſta beſtreitet Prado auch das mündliche Geſetz, das die jüdiſche Tradition neben die ſchriftliche Offenbarung der Thorah geſtellt hat[3] (S. 82a, 85a).

Orobio bekämpft in ſeiner Apologie Prado als Deiſten, der in Gefahr iſt, dem Atheismus zu verfallen[4] (S. 87a), der als Deiſt doch

en la naturaleza de las coſas, que ſon aſſas admirables, y reconditas a nueſtro juizio, mas que todos guardaria que el concierto en que fueron criadas, aunque à vizes por contingente concurſo de cauſas ſe previerte, y ſalen eſſectos raros, y admirables por lo extraordinario, como la diverſidad de monſtruos, inſignes innundaciones, diferencias de Metheores, ô Cometas en el ayre, todo eſto aunque raro acontece en el mundo por naturales cauſas a que no concorre el criador con eſpecial providencia, ſinò ſolo con la generaliſſima que tiene en todo criado, acomodandoſe à la naturaleza de las gentes inferiores, no obrando con la particularedad de cauſa primera, la qual para exercitar ſu omnipotencia, no neceſſita de variar el orden natural de las coſas, ni hazer nuevos milagros, pues con ſolo haverlas criado, y conſervarlas mueſtra ſu infinidad y univerſal dominio. —— [1] Pregunta la vana curioſidad de los Impios, porque el Criador no comunicò a todos los hombres del univerſo el conocimiento de ſu unidad, evitando los errores, y falſas opiniones a que ſe perſuadió la fragilidad de el humano juizio. —— [2] Semejantes revelaciones hizo la divinidad a differentes naciones que vivian, y perſeveraron en el culto de los idolos, huvo inſigues Prophetiſas entre los Romanos, que predixieron coſas futuras con infalibilidad admirable, en los Barbaros de la nueva Eſpaña, y Corte de Mexico ubo antigua tradicion de que en los futuros ſiglos vendrian hombres blancos con barbas, que ſerian inſtrumento de ſu total ruina, y Monteſuma ultimo Emperador de aquella Monarquia tubo en ſueños manifieſta revelacion del proximo fin de ſu Imperio, con las circunſtancias que despues experimentó en el ſucceſſo . . Luego pudieron los Iſraelitas goſar deſta misma providencia del Criador, y revelaciones Propheticas, ſin las particularidades, y divinidad, que pretenden en la Ley, y afirma la S. S. —— [3] Con vertuoſa eloquencia ponderan, que la Ley de Moſeh es ajuſtada á la razon, y nada contraria a la buena politica, y ſana doctrina, mas que por la ſucceſſion de los tiempos, los Maeſtros, y Sabios Iſraelitas inventaron nuevas Leyes, multitud de preceptos, que eſtrecharon los de Dios, y ſe acreſcientan infinitas circunſtancias, que ſe venden por divinas, ſin que ſu inſtituicion conſte de la Ley eſcrita . . una Ley monſtruoſa, disforme. —— [4] Ninguno negó la eſtimacion, y credito de nueſtros Sabios, que immediatamente no paſſaſſe a la ſacrilega deseſtimacion de la divina Ley, y cayeſſe en el Atheismo, ô fingido dictamen de Deiſta.

Gott leugnet, indem er ihn nicht in der Schrift erkennt, alſo *eben das leugnet, was er bekennt, und bekennt, was er nicht glaubt*[1] (S. 78b). Dabei gibt er ihn aber für das Judentum noch nicht verloren, um ſo mehr als man ihm berichtet, daß ihm das Glück der Reue zuteil werde: dann wird ſich das vergangene Ärgernis in ein ewiges Beiſpiel der Zerknirſchung des Herzens und der Barmherzigkeit Gottes wandeln[2] (S. 90b).

Daß Orobio in ſeiner Polemik die Anſchauungen Prados vor Augen hat, auch wenn ſein Name nur in der Aufſchrift der *Epiſtola Invectiva*, nicht in ihrem Text erſcheint, kann keinem Zweifel unterliegen. Orobio hat ſich ja, wie er am Schluß der Einleitung ſchreibt, vorgeſetzt zu antworten *a las propuſiciones que propone* (*el Philoſopho ignorante*) *con pretexto de dudas*. (*Dudas* ſind שאלות.) Dementſprechend heißt es an den Stellen, an denen die Meinung des Gegners angeführt wird: *eſte hombre pregunta* (S. 46b), *la mayor dubda conſiſte en hazer creer* (S. 50b), *la impiedad halló* und gleich darauf *el Replicante* (S. 54b.), *reſponde la impiedad con el acoſtumbrado pretexto de ingenioſa* (S. 58b), *reſponde el Impio* (S. 71a), *afirme el Deiſta* (S. 78b), *el que malicioſamente ſe deſagrada de una coſa* (S. 82a).

Bei manchen Stellen aber iſt es offenſichtlich, daß Orobio über dieſen Gegner hinauszielt, und noch andere Angriffe gegen Judentum und Gottesglauben im Auge hat, als ſie in Prados Theſen ſich gefunden haben mochten. Die Einwände gegen die Auserwählung des jüdiſchen Volkes ſchreibt Orobio allgemein der *eitlen Neugierde der Gottloſen* zu (*Pregunta la vana curioſidad de los Impios, porque el*

[1] *El que no cree la S. S. y dize que cree a Dios ſe implica en ſu dicho, porque no tiene otra parte de donde creerlo aunque pueda por ſus effectos, y razones de congruencia prudentemente conjecturar que ay Dios, mas eſto es opinar dudoſo, no aſcentir como a verdad infalible que es el credito perfectiſſimo que devemos à la divinidad del Criador, y aunque afirme el Deiſta que aſſi lo cree, ſi negare que es por la eſcriptura, niega lo mismo, que confieſſa, y confieſſa lo que no cree, por no hazerle abominable á los otros, a quien pienſa engañar con el fingido creer de la exiſtencia divina.* —— [2] *. . y pues eſte tal, ſegun me afirmaron algunos, goza la dicha del arrepentimiento, y rindiendo ſu mal fundado dictamen abjura los concebidos errores, . . que ſe convierta el paſſado eſcandalo en un perpetuo exemplo de quanto conſiguió un coraçon contricto, quanto perdona la miſericordia del ſeñor Dios nueſtro.*

Criador no comunicó a todos los hombres del univerſo el conocimiento de ſu unidad, evitando los errores, y falſas opiniones S. 61b, 62a). Und indem er von der *perverſa politica de los Deiſtas* ſpricht, die alles Geſchehen in der Welt aus natürlichen Urſachen erklären möchten, weiſt er hin auf *kindiſche und mutwillige Geiſter, die ſich an der Süßigkeit der Neuheit gütlich tun* (*entendimientos pueriles, y traviessos, que ſi dexen paladear con la dulſura de la novedad* S. 59a). Es liegt nahe, unter den *entendimientos pueriles* die Anhänger Prados zu verſtehen, die infolge ihrer Jugendlichkeit (*por ſus pocos años*) *ſich für verſtändig halten und obwohl ſie nichts verſtehen*, was ihr Meiſter *gegen das Geſetz Gottes* ſagt, *doch ſo tun, als ob ſie es verſtünden* (S. 44b, vgl. oben S. 279f.), und beſonders an *den einen* von ihnen, *der zum größten Ärgernis der Nation zum äußerſten Fall kam:* Spinoza. Dann mag man in ſolchem erweiterten Sinn auch den Angriff auffaſſen, den Orobio gegen die *Anhänger der Gottloſigkeit, die Bekämpfer der Tugend, die Freunde ihres eignen Verſtandes* (*los ſequaſes de la impiedad, opugnadores de la virtud, amigos de ſu proprio entender* S. 91a) richtet und die er ausdrücklich von denen unterſcheidet, die in ihrer Kritik noch innerhalb des Judentums bleiben. Von ihnen ſagt er — und hat ſicherlich Spinoza im Auge —: *ſon los immundos Atheiſtas, que oſaron negar la S. S. aunque mas ſe escuſen con confeſſar la primera Cauſa — es ſind die unreinen Atheiſten, die die hl. Schrift zu leugnen gewagt haben, ſo viel ſie ſich immer entſchuldigen mit dem Bekenntnis der erſten Urſache* (S. 91a).

In der Tat fehlt auch eine Stelle nicht, in der auf Spinoza ſelbſt angeſpielt wird. In dem vierten Teil der *Epiſtola Invectiva*, der der Apologie des Talmud gewidmet iſt, heißt es gegen die Einwürfe, mit denen von chriſtlicher Seite, beſonders von dem Apologeten Sinenſis, mit aus dem Zuſammenhang geriſſenen Talmudſtellen operiert wurde:

Eſte fue el mismo medio que uſaron los Atheiſtas contra la S. S. entreſacar de entre las flores de aquel divino Jardin, algunos caſos, y propuſiciones, que a la prima viſta parecen âſperos, y eſpinoſos, no entendiendo, ô malicioſos, diſimulados lo miſterioſo, para ſacar deſpues la ſacrilega conſequencia de que el ſacro texto, no fue revelacion divina, ſino mera invencion de los hombres. (S. 129b.)

Das war das gleiche Mittel, das die Atheiſten gegen die hl. Schrift gebraucht haben, unter den Blumen des göttlichen Gartens einige Fälle und Stellen herauszureißen, die auf den erſten Blick rauh und dornig (eſpinoſos) erſcheinen, nicht begreifend, o die Böswilligen, die Heuchler, das Geheimnisvolle, um daraus die gottesläſterliche Folgerung zu ziehen, daß der hl. Text nicht göttliche Offenbarung, ſondern bloße Erfindung der Menſchen ſei.

Als Orobio ſeine *Epiſtola Invectiva* ſchrieb, waren nicht nur Prados *Propoſiciones* in den Händen der portugieſiſch-jüdiſchen Gemeinde von Amſterdam, ſondern auch Spinozas *Apologia para juſtificarse de ſu abdicacion de la Synagoga.*

SCRIPTA REDIVIVA

SCHLEIERMACHER ÜBER SPINOZA UND JACOBI.

Mitgeteilt von Prof. MULERT / KIEL.

I.

Nachdem Spinoza lange Zeit hindurch im Grabe zwar nicht völliger Vergeſſenheit aber tiefer Mißachtung gelegen hatte, erlebte er Ende des 18. Jahrhunderts ſeine Auferſtehung. Mächtig wirkte er auf Herder und Goethe. Wie leidenſchaftlich Leſſings durch Jacobi bekannt gemachtes Bekenntnis zu Spinoza die Zeitgenoſſen erregte, ſpüren wir den Schriften und Gegenſchriften an, die es in Deutſchland hervorrief. Dilthey ſchreibt: So trat plötzlich Spinoza wie aus ſeinem Grabe neben den tranſzendentalen Idealismus Kants, der eben in ſeiner letzten Entwicklung und ſeinen erſten Einwirkungen begriffen war. Ja es ſchien, als ob er des Lebendigen Herr werden ſollte (Leben Schleiermachers *I., 2. Aufl., 1922, S. 183*). *Der junge Fichte war in Spinozas Bann, bis ihn Kant befreite, und zu den heranwachſenden damals noch unbekannten Denkern, die den niederländiſchen Weiſen mit größtem Intereſſe ſtudierten, gehörte auch Schleiermacher.*

Wann er ſich mit Spinoza genauer zu beſchäftigen begann, ſteht nicht völlig feſt. Dilthey (ebd. 1. Aufl. Anhang S. 64 f.) vermutet, es ſei 1793/94 geſchehen. Sicher fallen dieſe Studien Schleiermachers in die Zeit vor 1796, vor ſeinem erſten längeren Aufenthalt in Berlin, bei dem er in enge Fühlung mit dem Arzt und Philoſophen Markus Herz, mit den romantiſchen Dichtern und anderen geiſtig lebendigen Kreiſen der Hauptſtadt kam; er wird ſie entweder im Anfang der Zeit, als er Hilfsprediger in Landsberg an der Warthe war, oder unmittelbar vorher in einem einſamen Winter in Berlin niedergeſchrieben haben. Seine äußere Lage war ſehr beſcheiden. Er beſaß kein Exemplar der Werke Spinozas; in Landsberg war ſicher überhaupt keins aufzutreiben. Wie die meiſten damaligen Deutſchen, hat er Spinoza zuerſt genauer in der Darſtellung kennen gelernt, die Jacobi 1785 in ſeinen Briefen über die Lehre des Spinoza *gegeben hatte (2. Aufl. 1789); auch dieſes Buch hat er nicht beſeſſen, da er ſich für ſeinen Zweck die 44 Sätze, in denen Jacobi die Lehre des Spinoza zuſammengefaßt hatte, abſchrieb.*

Von den beiden Aufſätzen, die das erſte Ergebnis ſeiner Beſchäftigung mit Spinoza waren und die er gewiß nur für ſich niederſchrieb, ohne irgend an Druck zu denken, iſt der eine, kurze Darſtellung des ſpinoziſtiſchen Syſtems, *faſt ein halbes Jahrhundert ſpäter, nach Schleiermachers Tod, als Anhang zu Schleiermachers Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie gedruckt worden, die aus ſeinem Nachlaß veröffentlicht wurden* (*Schleiermachers* Werke, *3. Abt., 4. Bandes erſter Teil, 1839*). *Der andere,* Spinozismus *betitelt, blieb ungedruckt; Dilthey hat ihn, als er an ſeiner Biographie Schleiermachers arbeitete, benutzt. Dilthey kennzeichnet Inhalt und Bedeutung beider Aufſätze ſo:* Sie verſuchen, hiſtoriſch-kritiſch die Grundgedanken Spinozas feſtzuſtellen; ſie ſetzen ſich vor allem mit dem Syſtem Spinozas auseinander, indem ſie es durch Vergleichung mit den beiden anderen großen Denkern, die im Horizonte der Zeit lagen, mit Leibniz und Kant beleuchten. Wir haben in dieſer Berichtigung der Darſtellung Jacobis aus ihr ſelber, ohne Hinzuziehung eines andern Hilfsmittels, das erſte, glänzende Dokument einer hiſtoriſch-kritiſchen Genialität, die auf dem Felde der Geſchichte der Philoſophie kaum ihresgleichen hat. Sie verbeſſert Jacobis Auffaſſung des Spinoza in zwei fundamentalen Punkten, in dem Ausgangspunkte ſeines Syſtems und in dem Mittelpunkt, um den alle Begriffe des Syſtems kriſtalliſch anſchoſſen, der Theorie der Attribute (Leben Schleiermachers *I., 2. Aufl., S. 183*).

II.

Im folgenden ſoll dieſer Aufſatz Spinozismus *endlich abgedruckt werden, mit freundlicher Genehmigung der Literatur-Archiv-Geſellſchaft zu Berlin, die Schleiermachers handſchriftlichen Nachlaß beſitzt. Weggeblieben ſind dabei die von Schleiermacher vorausgeſchickten 44 Sätze Jacobis, die er wortgetreu, nur mit Weglaſſung einiger von den vielen Belegſtellen aus Spinoza, abgeſchrieben hat. Im übrigen kennzeichnet er am Eingang ſein Verfahren ſelbſt: er gibt zu Sätzen Jacobis einen kritiſchen Kommentar, und zwar knüpft er nicht unmittelbar an die 44 Sätze an, ſondern an andere Stellen aus Jacobis Buch. Dieſes iſt jetzt neu zugänglich in der wertvollen Ausgabe der*

Schriften zum Pantheismusſtreit, *die Heinrich Scholz in den* Neudrucken der Kantgeſellſchaft *1916 gemacht hat. Die von Schleiermacher zitierten Seitenzahlen ſind die der 2. Ausgabe (1789); der Bequemlichkeit wegen habe ich die der Scholzſchen Neuausgabe in Anmerkungen hinzugefügt.*

Schleiermacher ſchreibt nach Wiedergabe jener 44 Sätze zunächſt: Man kann alles, was in dieſer Darſtellung vorkommt, unter drei Hauptpunkte bringen: 1. Die Lehre vom unendlichen Dinge an sich, 2. die Lehre vom Verhältnis der endlichen Dinge zum unendlichen, 3. die Lehre vom Verhältnis der Ausdehnung zum Denken in den endlichen Dingen. Ich will nach dieſer Abteilung meine Bemerkungen über die vorſtehenden Paragraphen mit den ſonſt noch in Jacobis Schrift mir aufſtoßenden Stellen verweben und jene durch dieſe berichtigen, dieſe aber durch jene näher miteinander verbinden. *Aber er hat ſich an dieſen Plan ſchon inſofern nicht gehalten, als die folgende Überſchrift:* I. Von dem unendlichen Ding an ſich *ohne Ausführung geblieben iſt. Es folgt vielmehr in der Händſchrift unmittelbar:* II. Über einzelne Stellen aus den Briefen (*Jacobis über Spinoza*). *Was Schleiermacher als zweiten Teil bieten wollte, war ja die Lehre vom Verhältnis der endlichen Dinge zum unendlichen, und daß er zu einzelnen Stellen aus Jacobis Briefen ſeine Anmerkungen macht, dieſes Verfahren wollte er in allen drei geplanten Teilen ſeines Aufſatzes anwenden. Ob er zunächſt den zweiten Teil hat ausarbeiten wollen und den erſten zurückſtellen (ſodaß II nur der Anfang der nicht ausgeſchriebenen Überſchrift zum zweiten Teil wäre), Schleiermacher dann aber, die geplante Dispoſition vorläufig preisgebend, einfach nach der Reihenfolge der Stellen in Jacobis Text ſeine Bemerkungen niederſchrieb, oder wie die Abweichung von dem Plane ſonſt zu erklären iſt, beſonders inwieweit in den weiteren Ausführungen doch jene Dispoſition nachwirkt, wird am Schluſſe noch kurz zu beſprechen ſein.*

Neben ſolchen Bemerkungen zur Erläuterung und Würdigung des Inhalts von Schleiermachers Aufſatz ſoll im Anſchluſſe an ihn einiges über Schleiermachers perſönliches Verhältnis zu Spinoza und Jacobi geſagt werden. Da der Text um ſeiner Länge willen hier zunächſt

nur zur Hälfte zum Abdruck kommt, mögen jene Bemerkungen über ſeinen Inhalt bis zum Abſchluſſe des Ganzen aufgeſpart bleiben; die über Schleiermachers perſönliches Verhältnis zu beiden Denkern dagegen ſollen den Ausklang des erſten Textabſchnittes bilden, der hier zunächſt folgt.

III.

Über einzelne Stellen aus den Briefen, 2. Ausgabe.

p. 24. Leſſing. Es gibt keine andere Philoſophie, als die Philoſophie des Spinoza. Ich. [*d. h. Jacobi.*] Das mag wahr ſein. Denn der Determiniſt, wenn er bündig ſein will, muß zum Fataliſten werden; hernach gibt ſich das Übrige von ſelbſt. Leſſing. Ich merke: wir verſtehen uns. [*Scholz S. 78.*] .

Anm. 1. Jacobi ſcheint unter Determinismus und Fatalismus etwas anderes zu verſtehen als ich; er nennt wohl nur die, welche ſich der ärmlichen Wolffſchen Aushilfe bedienen, Determiniſten, die eigentlichen Prieſtleyſchen Determiniſten aber Fataliſten. 2. Jakobis Art, bei der Notwendigkeit des Spinozismus vom Fatalismus auszugehen, welche hier auch Leſſing zu adoptieren ſcheint, tut der meinigen eigentlich keinen Eintrag. Denn woher gäbe ſich das übrige von ſelbſt, wenn es nicht durch den Schluß geſchieht: daß das denkende Ding alſo auch vollkommen unter die fließenden Dinge gehöre.

p. 26. Die erſte Urſache kann ebenſowenig nach Abſichten oder Endurſachen handeln, als ſie ſelbſt um einer gewiſſen Abſicht oder Endurſache willen da iſt; ebenſowenig einen Anfangsgrund oder Endzweck haben, etwas zu verrichten, als in ihr ſelbſt Anfang oder Ende iſt. [*Scholz S. 80.*]

Anm. Dieſer Satz ſcheint mir, wenn man den, daß die erſte Urſache inwohnend iſt, vorausgeſchickt hat, überflüſſig zu ſein und nichts Neues zu enthalten.

p. 26/27. Im Grunde aber iſt, was wir Folge oder Dauer nennen, bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollſtändigen reellen Urſache zugleich, und allein der Vorſtellung nach von ihr verſchieden iſt: ſo muß Folge und Dauer nach der Wahrheit nur eine gewiſſe Art und Weiſe ſein, das Mannigfaltige in dem Unendlichen anzuſchauen. [*Scholz ebd.*]

Anm. Jacobi verweist dabei auf Beil. VII; dieſe werde ich aber erſt an ihrem Ort erörtern. Mich haben nur dieſe Worte zuerſt auf eine gewiſſe verſinnlichende Anſicht geführt, welche das Spinoziſtiſche Verhältnis des Noumens zu den Phänomena mit dem Kantiſchen faſt zuſammenſchmilzt, und ſich auch dem Leibniziſchen unterlegen läßt. Nehmen wir an, jeder Folge von Erſcheinungen, wobei wir ein Individuum im Auge zu behalten glauben, läge ein gemeinſchaftliches Noumenon zugrunde, ſo müßte, wenn man auch nur einige Übereinſtimmung der Erſcheinungen mit den Dingen annehmen will, dieſes Noumenon an ſich betrachtet nicht nur alles das Weſentliche enthalten, welches dieſe Reihe von Erſcheinungen miteinander gemein hat, ſondern auch das, wodurch jedes Glied ſich von dem andern unterſcheidet. Ein Weſen alſo, welches das Ding an ſich, als eins, ohne Dauer und Folge, vorſtellen oder anſchauen ſollte, müßte darin gleichſam die präformierten Keime aller jener Erſcheinungen wahrnehmen, den Grund derjenigen Beziehungen des Dings auf andere, woraus ſich uns die Erſcheinungen entwickeln. Aber natürlich müßte dieſes Weſen ein anderes Vorſtellungsvermögen haben als wir, und müßte nicht an eine ſo eingeſchränkte Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen gebunden ſein, denn dieſe Einheit wäre in jener Vorſtellung nicht, weil ſie Teile enthielte, welche wir nicht in Einem denken können. Z. E. dem Samenkorn und allen ſeinen Entwicklungen bis zur Vollſtändigkeit des Baumes und ſeiner ganzen Dauer läge ein Noumenon zugrunde, und ein ſolches Weſen ſähe im Korn ſchon den ganzen Baum, und alles Dazwiſchenliegende, und das alles wäre ihm Eins. Wir können alles dieſes zufällige Verſchiedene, welches ſich wegen ſeiner Beziehung auf einen Begriff entgegengeſetzt iſt, nicht ineinander, ſondern nur auseinander, d. h. weil es ſich doch auf ein Weſen beziehen ſoll, nacheinander denken. Darum ſtellt ſich uns das Ganze nur in einer Reihe von Erſcheinungen dar, in welchen alles beiſammen iſt, was nur für unſer Vorſtellungsvermögen beiſammen ſein darf, und alles getrennt, was zufolge desſelben getrennt ſein muß. Ich glaube, daß in dieſer Darſtellung nichts enthalten iſt, was der Kantiſchen Anſicht der Dinge wider-

ſtrebte. Setzen wir uns nun aber wieder an die Stelle jenes Weſens, ſo finden wir, daß wir ſchon bei der erſten Hypotheſe unſeres Beiſpiels eine Rückſicht auf unſer V.V. [Vorſtellungs-Vermögen] genommen haben, welche jenem Weſen nicht anſteht. Wenn der ganzen Reihe der Erſcheinungen vom Samenkorn bis zum Baum ein Noumenon zugrunde liegen ſoll, ſo darf ſich dieſe Reihe hier nicht endigen; ſie muß ſich auf alle vorhergehende und nachfolgende Bäume und Körner erſtrecken, und weil die mechaniſchen und chemiſchen Veränderungen in dem Dinge und dem Grund ſeiner Beziehung zu andern ebenſogut präformiert ſein müſſen, als die organiſchen, die mit ihnen ſo genau zuſammenhängen, ſo muß ſich dieſe Reihe auf die ganze Sinnenwelt erſtrecken, und ſo kommen wir wieder auf das Spinoziſtiſche Verhältnis. Um aber noch einmal auf die Textesworte zurückzukommen, ſo ſehe ich nicht ein, worin hier Jacobi von der Kantiſchen Theorie über Zeit und Raum entfernt ſein will, beſonders wenn man die obige Vergleichung dazu nimmt. Solcher unwillkürlicher Übereinſtimmungen werden ſich mehrere finden. Ich werde ſie jedesmal durch eine Hand bezeichnen.

p. 28. Wenn es lauter wirkende und keine Endurſachen gibt, ſo hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zuſehen; ſein einziges Geſchäft iſt, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, iſt nur ein Anliegen unſerer Leiber; und der ganze Inhalt dieſer Unterredung, in ſeine Elemente aufgelöſt: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geſchwindigkeit, nebſt den Begriffen davon, und den Begriffen von dieſen Begriffen. [*Scholz S. 81.*]

Gewiß iſt gleich zu verbinden:

p. 29. Denn auch die Affekten und Leidenſchaften wirken nicht, inſofern ſie Empfindungen und Gedanken ſind, oder richtiger: — inſofern ſie Empfindungen und Gedanken mit ſich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmut, oder aus vernünftigem Entſchluſſe handeln. Lauter Wahn! In allen dieſen Fällen iſt im Grunde das, was uns bewegt, ein Etwas, das von allem dem nichts weiß, und das, inſofern, von Empfindung und Gedanke ſchlechterdings entblößt iſt. Dieſe aber, Empfindung und Gedanke, ſind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geſchwindigkeit uſw. —

Wer nun dieſes annehmen kann, deſſen Meinung weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen kann, der muß der Antipode von Spinoza werden. [*Scholz S. 81 f.*]

Anm. Hier iſt nun der eigentliche Punkt, wo ich glaube, daß Jacobi den Spinoza nicht mag verſtanden haben, und da dies gerade der Punkt iſt, von welchem ſeine eigene Widerlegung ausgeht, ſo ſcheint es, als wenn Spinoza auch gegen Jacobi Recht haben wollte. Wenn es lauter wirkende Urſachen gibt, ſo hat das denkende Vermögen bloß das Zuſehen; ich begreife nicht, warum das denkende Vermögen nicht auch unter die wirkenden Urſachen gehören kann; auf eine Vorſtellung kann ja wohl ein Urteil, auch mal ein Urteil, über das, was geſchehen ſoll, ganz mechaniſch folgen, wie denn eine bloß logiſche Folge immer eine ganz mechaniſche iſt, und ſo hat das denkende Vermögen nicht das bloße Zuſehen, wenn es gleich keine Endurſachen gibt. Soviel iſt nach Spinoza ganz gewiß, daß der Begriff eines Verhältniſſes oder einer Veränderung nicht die Urſache des Verhältniſſes oder der Veränderung ſein kann, alſo die Vorſtellung reicht nicht zu zum eigentlichen Handeln im ſtrengſten Sinn des Wortes, aber doch zum Entſchluß, inſofern er als bloßes Urteil gedacht wird und Luſt und Unluſt in ſich ſchließt. Nur das eigentliche Handeln, inſofern eine Veränderung im Ausgedehnten damit verbunden iſt, rührt unmittelbar vom Ausgedehnten her, von Beſchaffenheiten, welche der Körper angenommen hat. So weit kommt der Leibnizianer mit ſeiner Harmonie. So weit kommt auch Spinoza, nur daß jener den Grund dieſer Harmonie in einer willkürlichen Veranſtaltung der höchſten Intelligenz findet, dieſer in der Natur und notwendigen Beſchaffenheit des Unendlichen. Jacobi aber möchte den Spinoza gern behaupten laſſen, das denkende Weſen habe gar keine Kauſalität; der Zuſammenhang des einen Gedachten mit dem andern liege gar nicht in dem Gedachten, ſondern nur in dem Ausgedehnten; ein Gedachtes beziehe ſich gar nicht auf ein anderes, ſondern jedes unmittelbar auf ein Ausgedehntes.

Allein ich getraue mich aus den ſpinoziſtiſchen Sätzen, welche Jacobi ſelbſt in den Paragraphen aufgeſtellt hat, das Gegenteil zu

beweiſen. Das unendliche Ding bringt die endlichen Dinge und was zu ihnen gehört nicht auf eine vorübergehende Weiſe hervor, nicht ſofern eins durch das andere zerſtört wird, ſondern nur inſofern ſie alle zum ewigen unwandelbaren Daſein gehören. Auf die vorübergehende Weiſe, als wandelbar im kauſalen Verhältnis, bringen die endlichen Dinge einander hervor. Spinoza fängt gewiß nicht nur von dem ex nihilo nihil fit [an], ſondern auch von dem nihil ex nihilo fit; jedes Ding muß etwas haben, aus dem es herkommt, d. h. jedes Ding muß als eine Wirkung angeſehen werden, alſo auch jede Veränderung des Denkenden. Als Veränderung, Wirkung wird dieſe aber nicht von dem Unendlichen unmittelbar, von dem Unendlichen qua cauſa libera hervorgebracht (denn jedes Endliche entſpringt unmittelbar nur aus dem Endlichen), alſo von dem Endlichen. Aber unter dieſem wiederum nicht von den dem Ausgedehnten (denn das Denken rührt nicht von der Ausdehnung her); alſo offenbar von dem Denkenden. Es iſt alſo nach Spinoza gewiß, daß jede Veränderung in dem Denkenden, als Wirkung betrachtet, ſich auf ein voriges Denkendes bezieht; ebenſo gewiß iſt aber, daß ſie [es *in der Handſchrift iſt offenbar Schreibfehler*] als Veränderung des Dinges nicht für ſich allein beſtehen kann, ſondern nur mit einer Veränderung des Ausgedehnten zuſammen die Veränderung des Dinges ausmacht. Gegen dieſe Veränderung des Ausgedehnten hat jene immer das Verhältnis, daß ſie als das Bewußtſein derſelben anzuſehen iſt; deswegen iſt ſie aber nicht eine bloße Begleitung davon. Wenn ich ſelbſt den ſchwierigſten Fall einer moraliſchen Handlung nehme, ſo läßt es ſich ſehr wohl und im Geiſte des Syſtems denken, daß der Entſchluß, ſofern er Urteil und Luſt enthält, eine Wirkung des vorher Gedachten iſt, daß aber die aktuelle Beſtimmung des pſychiſchen Vermögens, welche mit ihm zuſammen nur eine Veränderung des Dinges ausmacht, die Folge einer vorigen Veränderung des Ausgedehnten iſt, nur daß wir freilich hier zu ſolchen Veränderungen unſere Zuflucht nehmen müſſen, welche etwa mit den materialen Ideen [*ſo Hdſchr.*] oder den Bewegungen des tieriſchen Seelenorgans koinzidieren; denn zu ſolchen Spitzfindigkeiten führt die Lehre von der Harmonie immer, es mag

ſie Leibniz oder Spinoza vortragen. Wie kann alſo Jacobi wohl ſagen, die Unterredung ſei ein bloßer Gegenſtand der Leiber? Wie kann er ſagen, der Erfinder der Uhr habe die Uhr nicht erfunden? Die Idee davon entwickelt ſich als Folge aus anderen Ideen; daß die körperliche Zuſammenſetzung derſelben eine Folge von Bewegungen ſeines Körpers war, tut nichts zur Sache.

Ebenſo iſt es mit dem, was er von der Wirkung der Affekte ſagt. Die Rückſicht, welche ihn hier vom Spinozismus zurücktreibt, iſt doch nur die Moralität, und dieſe verliert wahrlich nichts dabei, daß die Beſtimmung des pſychiſchen Vermögens von Veränderung des Ausgedehnten herrührt (beſonders wenn ihre notwendige Koinzidenz angenommen wird), denn ihr kommt es eigentlich auf den Entſchluß an, ſofern er Urteil und Luſt iſt. Die letzten Worte Jacobis laſſen es zweifelhaft, ob er meint, daß das Ausgedehnte die Handlungen beſtimme oder daß das unendliche Ding dieſe Verrichtung habe; über erſteres habe ich mich erklärt, letzteres ſcheint mir dem Syſtem und den oben ſchon angeführten Sätzen völlig zuwider zu ſein.

Ebenſo begreife ich nicht, wie er ſagen kann, Empfindung und Gedanke wären nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Geſchwindigkeit; es gehört freilich eine feine Unterſcheidung dazu, um hier Spinoza richtig und genau zu folgen, aber dieſer iſt auch Jacobi fähig. Ich ſtelle mir die Sache ſo vor: jede Veränderung eines Dinges iſt ein neues Verhältnis desſelben gegen die anderen; die Verhältniſſe eines Dinges laſſen ſich aber von zwei Seiten anſehen und beſtehen gleichſam aus zwei einander genau harmonierenden Teilen, nämlich der Darſtellung dieſes neuen Verhältniſſes: dem äußerlichen Teil, der in der Ausdehnung beſteht, und der Vorſtellung desſelben, dem innerlichen Teil, der im Denkenden beſteht. Weil beide ſich auf das ganze Verhältnis beziehen, ſo iſt alles, was in der Darſtellung iſt, auch in der Vorſtellung, und alles, was in der Vorſtellung iſt, auch in der Darſtellung. Mit eben dem Recht alſo, mit welchem ich ſagen kann: Gedanken und Empfindung ſind nichts als Begriffe von Ausdehnung, Bewegung und Geſchwindigkeit, werde ich auch ſagen: Ausdehnung, Bewegung und Geſchwin-

digkeit ſind nichts als Darſtellung von Geiſt, Willen und Talent. So, denke ich, will Spinoza ſein Syſtem in dieſem Stück verſtanden haben.

p. 30/31. Man könnte gewiſſermaßen ſagen: auch er habe einem jeden Weſen zwei Seelen zugeſchrieben: Eine, die ſich nur auf das gegenwärtige einzelne Ding, und eine andre, die ſich auf das Ganze bezieht. Wiewohl auch nur mittels dieſes Körpers, der kein abſolutes Individuum ſein kann (indem ein abſolutes Individuum ebenſo unmöglich, als ein individuelles Abſolutum iſt [*Jacobis Text hat hier noch den Beleg: determinatio eſt negatio, opp. poſth. p. 558*]), ſondern allgemeine unveränderliche Eigenſchaften und Beſchaffenheiten, die Natur und den Begriff des Unendlichen enthalten muß. Mit dieſer Unterſcheidung hat man einen von den Hauptſchlüſſeln zu dem Syſtem des Spinoza, ohne welche man in demſelben überall Verworrenheit und Widerſprüche findet. [*Scholz S. 83.*]

Anm. Hier erkennt Jacobi ganz deutlich die Wichtigkeit des Satzes, daß es kein abſolutes Individuum geben kann, für das Syſtem des Spinoza. Dieſer Satz nun iſt, wenn man ihm irgend eine wiſſenſchaftliche Form geben will, kein anderer als der vom Fluß der Dinge; warum iſt aber Jacobi in den Paragraphen nicht auch von ihm ausgegangen? Sollte er nicht wiſſen, daß ein ſolcher Druck wie dieſer für die meiſten Menſchen verloren iſt? Was er übrigens von den beiden Seelen ſagt, läßt ſich nicht einmal gewiſſermaßen ſagen; mir wenigſtens ſcheint dem ganzen Syſtem nichts weſentlicher zu ſein als der Satz, daß die Seele ſich allein auf das Individuum bezieht. Jacobi wußte aber nicht, woher er die allgemeinen Begriffe, die Idee des Unendlichen uſw. herleiten ſollte, wenn, wie er meint, jeder Gedanke nur eine Begleitung des Ausgedehnten iſt. Daher hat er ſich vielleicht dieſe zweite Seele gedacht. Aber der Körper kann ja wohl auf mancherlei Art von ſeinen Verhältniſſen zum Unendlichen und durch dieſe vom Unendlichen ſelbſt Beſchaffenheiten annehmen, und ebenſo können in der Seele, ob ſie gleich zum Körper gehört, Ideen dieſer Art ſich entwickeln, welche das vorſtellen, was jene Beſchaffenheiten darſtellen.

p. 35/36. Im Grunde haben beide von der Freiheit auch dieſelbe Lehre,

und nur ein Blendwerk unterſcheidet ihre Theorie. Wenn Spinoza (Epiſt. LXII Opp. poſth. p. 584 et 585) unſer Gefühl von Freiheit durch das Beiſpiel eines Steins erläutert, welcher dächte und wüßte, daß er ſich beſtrebt, ſoviel er kann, ſeine Bewegung fortzuſetzen: ſo erläutert Leibnitz dasſelbe (Theod. § 50.) mit dem Beiſpiele einer Magnetnadel, welche Luſt hätte, ſich gegen Norden zu bewegen, und in der Meinung ſtände, ſie drehte ſich unabhängig von einer andern Urſache, indem ſie der unmerklichen Bewegung der magnetiſchen Materie nicht inne wurde. — Die Endurſachen erklärt Leibniz durch einen Appetitum, einen Conatum immanentem (conſcientia ſui praeditum). Ebenſo Spinoza, der, in dieſem Sinne, ſie vollkommen gelten laſſen konnte; und bei welchem Vorſtellung des Äußerlichen und Begierde, wie bei Leibniz, das Weſen der Seele ausmachen. — Kurz, wenn man in das Innerſte der Sache dringt, ſo findet ſich, daß bei Leibniz, ebenſo wie bei Spinoza, eine jede Endurſache eine wirkende vorausſetzt. [*Scholz S. 86f.*]

Anm. Offenbar ſind beide in Abſicht auf die Freiheit nicht weiter auseinander, als daß Leibniz geradezu die Luſt als wahres Produkt des Willens angibt, Spinoza eigentlich nur das Bewußtſein des Beſtrebens, und dieſer Streit liegt offenbar nur im Ausdruck. Eben deswegen aber bin ich auch ganz gewiß, daß Spinoza in keinem andern Verſtand Fataliſt war, als in dem, den ich den vollkommenen Determinismus nenne. — Was Jacobi von den Endurſachen ſagt, ſcheint er mir nicht recht genau beſtimmt zu haben, eigentlich geht auch bei Leibniz die Wirkung einer Vorſtellung niemals ad extra, und der Mechanismus, welcher durch ſeinen Begriff wirklich wird (denn dies Verhältnis iſt doch eigentlich das Unterſcheidende der Endurſachen), iſt nur ein pſychologiſcher. Inſofern kann freilich auch Spinoza Endurſachen zugeben, aber wie mag dann Jacobi noch behaupten, daß aller Gedankenwechſel und Gedankenproduktion nur eine Angelegenheit der Leiber wäre?

p. 46. Wenn ſich Leſſing eine perſönliche Gottheit vorſtellen wollte, ſo dachte er ſie als die Seele des Alls, und das Ganze nach der Analogie eines organiſchen Körpers. Dieſe Seele des Ganzen wäre alſo, wie es alle andern Seelen nach allen möglichen Syſtemen ſind, als Seele nur Effekt. Der organiſche Umfang derſelben könnte aber nach der Analogie der organiſchen Teile dieſes Umfanges inſofern nicht gedacht werden, als er ſich auf nichts, das außer ihm vorhanden wäre, beziehen, von ihm nehmen und ihm wiedergeben

könnte. Alſo, um ſich im Leben zu erhalten, müßte er, von Zeit zu Zeit, ſich in ſich ſelbſt gewiſſermaßen zurückziehen, Tod und Auferſtehung, mit dem Leben, in ſich vereinigen. [*Scholz S. 92—95.*]

Anm. Dieſe perſönliche Gottheit iſt nun freilich keine Urſache der Welt, und doch habe ich deutlich gezeigt, daß auch Leibniz auf eine ſolche Idee von der Gottheit kommen muß, wie denn auch Leſſing geglaubt zu haben ſcheint, daß Leibniz dieſe Idee hatte. Dies iſt alſo der wahre Übergang vom Leibnizianismus zum Spinozismus. Das Zurückziehen dieſer Weltſeele in ſich ſelbſt, das Vereinigen des Todes mit der Auferſtehung kann ich mir nicht anders denken als ein wechſelndes Hervorbringen und Zerſtören der organiſchen Teile des Umfangs, d. h. der endlichen, nicht abſoluten Individuen, alſo abermal Spinozismus.

p. 66. Bayle hat das Syſtem des Spinoza, was die Schlußſätze anbelangt, nicht mißverſtanden; man kann nur ſagen, daß er es nicht weit genug zurück verſtanden, nicht die Gründe davon nach dem Sinne des Verfaſſers eingeſehen hat. Wenn Bayle, nach dem Sinne Ihres Vorwurfes, den Spinoza mißverſtanden hat, ſo hat ihn, nach demſelben Sinne, Leibniz noch ein wenig ärger mißverſtanden. Vergleichen ſie beliebigſt die Expoſition des Bayle in den erſten Zeilen der Anmerkung N, mit dem, was Leibniz in den §§ 31 Praef. Theod. 173. 174. 393. Theod. von den Lehren des Spinoza ausſagt. [*Scholz S. 104.*]

Anm. Dies ſteht nur hier, um mich im Notfall über Jacobis Meinung von den Urteilen anderer über Spinoza gewiß zu machen.

p. 83/84. Nach Spinoza's Begriffe iſt alles, was in der ſichtbaren Welt erfolgt, von der ſtrengſten Notwendigkeit; weil es ſo und nicht anders in dem göttlichen Weſen und in den möglichen Modifikationen ſeiner Eigenſchaften gegründet iſt. Was nicht wirklich erfolgt, iſt ihm auch nicht möglich, nicht denkbar. [*Hier hat Schleiermacher ein Stück des Jacobiſchen Textes weggelaſſen.*] Spinoza hielt auch das für unmöglich, was zwar keinen Widerſpruch enthält, aber doch in den göttlichen Modifikationen, als der notwendigen Urſache aller Dinge nicht gegründet iſt. Sie ſehen hier den Weg, auf welchem auch Spinoza zum perfectiſſimo gelangt ſein würde, wenn er ſich mit den Determiniſten über den Begriff von Freiheit hätte vertragen können. [*Scholz S. 113f.*]

Anm. Dieſe Stelle iſt aus Mendelsſohns Erinnerungen. Des Spinoza Idee von der Möglichkeit mag Mendelsſohn richtig gefaßt haben. Mir beſtätigt ſie den Parallelismus mit Kant nicht wenig. Seine Möglichkeit verhält ſich zu ſeiner Idee von den Eigenſchaften des Unendlichen ebenſo wie Kants reale Möglichkeit im Gegenſatz der logiſchen zu den Formen der Vorſtellung. 2. Über die Strecke Weges, welche Spinoza zu machen hatte, um zum Optimismus zu kommen, ſcheint mir Mendelsſohn ſehr im Irrtum zu ſein. Wenn auch Spinoza den Determiniſten den Begriff der Freiheit zugibt, ſo wird er doch immer dabei bleiben, daß dieſer ſich auf das unendliche Weſen nicht anwenden läßt. Der Streit betrifft alſo wieder die Individualität und das Denken des unendlichen Weſens, Punkte, welche viel weitumfaſſender ſind als der Begriff der Freiheit. — Wenn das unendliche Ding immer fort hervorbringt, ſo werden gewiß alle Dinge, welche einmal wirklich werden können, auch einmal wirklich werden; das iſt die einzig mögliche Welt des Spinoza. Dieſe Welt kann weder beſſer noch ſchlechter ſein, als ſie iſt, denn jedes Ding wird gerade dann wirklich, wenn es wirklich werden kann, und könnte alſo zu keiner Zeit beſſer ſein als zu der, wo es iſt; ebenſo geht auch jedes Ding jede Veränderung durch, die es durchgehen kann, und es kann ihm keine erspart werden, welche es durchgehen muß. Die Idee von Zweck und Abſicht und Güte findet hier nirgends ſtatt, außer einer metaphyſiſchen Güte, welche bloß in der Vollſtändigkeit beſteht, die dem Unendlichen ohnehin weſentlich iſt.

p. 97. Über den Vorwurf, den Sie mir machen, ich hielte Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objekte der Gedanken, bin ich wirklich mit einer Art von Schrecken in die Höhe gefahren. [*Scholz S. 121f.*]

Anm. Mendelsſohn hatte wahrſcheinlich nur gemeint, daß Jacobi dem Spinoza dieſe Meinung beilegt, und dazu hat er freilich reichlich Veranlaſſung gegeben.

p. 105. Das Sein iſt keine Eigenſchaft, iſt nichts von irgend einer Kraft Abgeleitetes; es iſt das, was allen Eigenſchaften, Beſchaffenheiten und Kräften zugrunde liegt, das, was man durch das Wort Subſtanz bezeichnet und vor welchem nichts geſetzt werden kann, ſondern was allem vorausgeſetzt werden muß. [*Scholz S. 124.*]

Anm. Hier greift Jacobi die Sache wieder bei einem andern Ende an. (Denn dies iſt der Anfang des Briefes an Hemſterhuis und Spinoza erſcheint in ſeiner erſten Äußerung gleich [= *ſogleich*] antikarteſianiſch.) Die Verwechſlung der Wörter Sein und Subſtanz kann dem, welcher ſchon durch die Paragraphen mit Spinoza bekannt iſt, nicht fremd ſein. Spinoza will eigentlich ſoviel ſagen: Das Sein iſt die erſte Bedingung aller Eigenſchaften. Es hängt alſo genau mit dem reinen Urſtoff zuſammen und kommt dieſem vor allen Eigenſchaften zu. Der Urſtoff iſt das Seiende; die Ausdehnung iſt die Darſtellung dieſes Seienden, an welcher alle ferneren Eigenſchaften inhärieren müſſen. Das Bewußtſein, das Denkende iſt das urſprüngliche Gefühl dieſes Seins. Alles das hängt auch ſo, und von dieſem Geſichtspunkt ausgegangen, ſehr genau zuſammen.— Nur für das ganze Syſtem und ſeine Darſtellung iſt dieſer Geſichtspunkt nicht ſo bequem und fruchtbar, denn hier wird eigentlich nicht deutlich gezeigt, ſondern nur vorausgeſetzt, daß Ausdehnung und Denken genau zuſammenhängen, und doch wird eigentlich nur aus dieſem Satz bewieſen, daß die Intelligenz nicht durch ihr Denken die Urſache der Subſtanz geworden ſein könne; in dieſer Rückſicht ziehe ich alſo die Paragraphen vor.

p. 108. Es iſt alſo in einem jeden Begriff 1. etwas Abſolutes und Urſprüngliches, welches das Denken, unabhängig von ſeinem Gegenſtande ausmacht, 2. etwas Hinzukommendes oder Vorübergehendes, welches eine Beziehung offenbart, und von dieſer Beziehung das Reſultat iſt. [*Scholz S. 125.*]

Anm. Von der erſten Analyſe des Begriffs geht der hier redend eingeführte Spinoza aus, um zu beweiſen, daß die Vorſtellungen der endlichen Dinge nicht vor den endlichen Dingen können in der Intelligenz gewesen sein und alſo nicht die Urſache der endlichen Dinge ſein können.— Mir iſt bei dieſer Stelle eine Verſinnlichung des Verhältniſſes des unendlichen zu den endlichen Dingen eingefallen. Mendelsſohn konnte nicht begreifen, daß nichts außer den endlichen Dingen ſubſiſtiere und doch eigentlich nur das Unendliche ſubſiſtiere. Er meint, dann hätten ja die endlichen Dinge eigentlich das reelle Daſein, und ihr *Zuſammen*, wie er das Unendliche ſehr gegen den Geiſt des Spinoza nennt, könne nur etwas Kol-

lektives ſein und alſo nur in einem Denkenden exiſtieren. Meine Verſinnlichung iſt nicht aus dem Objekt des Raumes, ſondern aus dem der Zeit genommen, aber die Anwendung iſt leicht und natürlich. Das eigentlich Wahre und Reelle in der Seele iſt das Gefühl des Seins, der unmittelbare Begriff, wie es Spinoza nennt. Dieſer läßt ſich aber niemals wahrnehmen, ſondern es werden nur einzelne Begriffe und Willensäußerungen wahrgenommen und außer dieſen exiſtiert auch nichts in der Seele, in keinem Moment der Zeit; kann man aber deswegen ſagen, die einzelnen Begriffe hätten ihr abgeſondertes, individuelles Daſein? Nein, eigentlich exiſtiert nichts, als das Gefühl des Seienden, der unmittelbare Begriff. Die einzelnen Begriffe ſind nur ſeine Offenbarungen. Kann man ſagen, jener unmittelbare Begriff exiſtiere nur in einem andern Denkenden? Mit nichten, er iſt ja der eigentliche weſentliche Grund der Seele, dasjenige, an deſſen modis (Verſtand und Willen) alle jene einzelnen Begriffe inhärieren. Aber freilich muß man nicht davon ausgehen, zu ſagen, der unmittelbare Begriff ſei das Zuſammen der einzelnen Begriffe.

p. 111. ‚Gibſt Du zu, daß jedwede Handlung eine Richtung haben müſſe?' Spinoza: Nein. Im Gegenteil ſcheint es mir ausgemacht, daß jede urſprüngliche Handlung nur ſich ſelbſt zum Gegenſtande, und folglich keine Richtung haben kann; da, was man Richtung nennt, nie etwas anderes, als das Reſultat der Wirkungen gewiſſer Beziehungen iſt. [*Scholz S. 125.*]

Anm. Dies ſcheint nicht mehr ſo dunkel, wenn man die Handlung mit dem Ding parallel ſetzt. So wie das Ding an ſich keine beſtimmten Eigenſchaften hat, ſo hat auch die Handlung an ſich keine Richtung; dies ohne Richtung Seiende iſt gleichſam die Subſtanz der Handlung, das Urſprüngliche, welches in allen einzelnen Fällen vorkommt, aber ſich auch in allen gleich iſt; die Richtung bekommt die Handlung erſt, indem ſie gleichſam durch andere Dinge hindurchgeht. Die Menge dieſer Dinge beſtimmt ihren Grad; der Zuſammenhang dieſer Dinge ihre Richtung im eigentlichſten Sinn.

p. 130. Soviel weiß ich zuverläſſig, daß ich kein Vermögen, zu wollen, beſitze, ob ich gleich meine beſonderen Willensbeſtimmungen und meine einzelnen Begierden habe, ſo gut wie ein anderer. Dein Vermögen, zu wollen, iſt

ein bloßes Gedankenweſen, das ſich zu dieſem oder jenem beſonderen Wollen verhält, wie die Tierheit zu deinem Hunde oder Pferde; oder wie Menſch ſich verhält zu dir und mir. Mittelſt dieſer metaphyſiſchen und eingebildeten Weſen bringt ihr alle eure Irrtümer zuwege. Ihr wähnt Fähigkeit zu handeln, oder nicht zu handeln, nach einem gewiſſen, ich weiß nicht was, das gar nichts iſt. Durch dieſe Fähigkeiten, die ihr Vermögen, Vermögen zu vermögen uſw. nennt, laßt ihr etwas aus dem Nichts entſtehen, ohne daß man es gewahr wird; und indem ihr dabei behutſam das grobe Wort vermeidet, erregt ihr die Bewunderung der Sophiſten, und ärgert nur den wahren Forſcher. [*Scholz S. 130.*]

Anm. Würde wohl Spinoza ſo gegen unſere jetzigen terminos Vorſtellungsvermögen und Begehrungsvermögen eifern? Mit nichten; nur damals verwechſelte man Vermögen und Kraft und machte Vermögen zum Erklärungsgrund, zur wahren Urſache der Wirklichkeit des Vermochten.

p. 136. Dies Streben (ſich zu entfalten) nennen wir den natürlichen Trieb, und Begierde, inſofern es von Gefühl begleitet iſt, ſodaß die Begierde nichts anderes iſt, als das Streben des einzelnen Dinges nach dem, was zur Erhaltung ſeines Weſens dienen kann, begleitet vom Gefühle dieſes Strebens. Was der Begierde des einzelnen Dinges entſpricht, nennt es gut; und was ihr entgegen iſt, böſe. Aus der Begierde oder dem mit Bewußtſein verknüpften Triebe alſo entſpringt unſere Kenntnis des Guten und Böſen, und es iſt eine handgreifliche Ungereimtheit, ſich das Gegenteil einzubilden, und die Urſache von ihrer Wirkung herzuleiten. Was den Willen betrifft, ſo iſt auch er nichts anderes als der Trieb oder die Begierde, inſofern dieſelben bloß als Vorſtellungen oder allein im denkenden Weſen vorhanden ſind. Er iſt alſo nichts als der mit der Begierde beſchäftigte Verſtand. [*Scholz S. 131 f.*]

Anm. Es ſcheint mir daher gegründet zu ſein, was der andere Sprecher hierauf erwidert, daß das Geſagte eben nicht durch ſeine Klarheit verblendet. Soviel ich mir auseinanderſetzen kann, hängt alles ſo zuſammen: Trieb iſt die Äußerung der Grundkraft, welche in dem Urſtoff des Dinges vorhanden iſt, ſofern ſie ſich nämlich auf ſeine Individualität, auf die Beiſammenerhaltung der in dem Individuum vereinigten verſchiedenen Miſchungen der mittelbaren und unmittelbaren modorum bezieht. Begierde iſt dieſer Trieb, ſofern er ſich nicht nur im Ausgedehnten, im Körper äußert, ſondern auch im Denkenden, im Geiſt vorgeſtellt wird. Wille iſt dieſer Trieb,

inſofern er bloß von der Seite des Denkenden angeſehen wird. Den Namen desſelben, inſofern er bloß von ſeiten des Ausgedehnten betrachtet wird, iſt uns Jakobi ſchuldig geblieben; wo mich aber nicht alles trügt, ſo heißt er in dieſem Betracht erſt eigentlich Handlung. Übrigens finde ich hier ein ganz deutliches Beiſpiel, wie völlig verſchiedene Definitionen dennoch durch die wenigen Worte gegeben werden können, denn auch in meiner Theorie heißt der Wille der mit der Begierde beſchäftigte Verſtand, begreift aber doch etwas ganz anderes, weil ich unter Verſtand das Vermögen der Begierde verſtehe. Genau zu reden hätte ſich aber Jacobi ſo ausdrücken ſollen: der Wille iſt der mit dem Triebe beſchäftigte Verſtand.

p. 145. Das modifizierte Denken, welches du Seele nennſt, iſt nichts als die Idee oder der Begriff des Körpers, oder der Körper ſelbſt von der Seite des Denkens angeſehen. Die Seele Newtons hat alſo ihre Art von dem Körper Newtons. Alſo hat ſein Körper, ob er gleich nicht dachte, die Entdeckungen gemacht, die von ſeiner Seele angeſchaut, begriffen, empfunden oder gedacht worden ſind. [*Scholz S. 133f.*]

Anm. Dieſem Raiſonnement ſetzt der redend eingeführte Spinoza nichts entgegen, als daß der Sache ein etwas ſchiefes Anſehen gegeben wird. Ich habe etwas mehr dagegen zu erinnern: Die Seele iſt eigentlich nicht die Idee des Körpers, ſondern die Idee des Dinges, welche aber nicht anders als vermittelſt der Beſchaffenheiten des Körpers beſtimmt und individuell werden kann. Daraus, daß die Seele auf dieſe Weiſe von dem Körper ihre Art bekommt, folgt noch gar nicht, daß der Körper die Entdeckungen gemacht hat; wie kann auch Spinoza dies zugeben, welcher doch kurz vorher ſagte, die Entdeckungen gingen bloß das denkende Vermögen an? Körper und Entdeckungen machen erſt auch eine contradictio in adiecto; die Entdeckung beſteht im Zuſammenhang der Idee und Spinoza hat nirgends behauptet, daß dieſe durch den Körper käme; das Zuſammenhangen gehört vielmehr zu dem in jedem Begriff vorhandenen Abſoluten, welches das Denken an ſich ausmacht. Man kann alſo wohl ſagen, die Entdeckung wäre nicht gemacht worden ohne den Körper (das muß aber auch Leibniz und jeder andere zugeben), keineswegs aber „der Körper habe ſie gemacht.

IV.

Von Schleiermachers Auseinanderſetzung mit Jacobis Darſtellung des Spinoza iſt im vorſtehenden der erſte Abſchnitt abgedruckt. Der Reſt, etwa ebenſolang, gilt z. T. anderen Fragen als den im bisherigen beſonders hervorgetretenen. Dieſe Auseinanderſetzung Schleiermachers mit Jacobi wurde zur Kritik an Jacobi, zur Verteidigung Spinozas gegen Jacobi. Und von der Zeit an, da er dieſe Aufſätze niederſchrieb, hat Schleiermacher ein enges Verhältnis zu dem niederländiſchen Weiſen behalten. Wenn in dem erſten und einzigen größeren philoſophiſchen Werk, das Schleiermacher ſelbſt veröffentlichte, in ſeiner Kritik der bisherigen Sittenlehre (*1803*), *die Syſteme der bisherigen Ethiker einer zerreibenden Kritik unterworfen werden und faſt nur Platon und Spinoza mit Ehren daſtehen, ſo mag Schleiermachers perſönliches Verhältnis zu Platon enger geweſen ſein als das zu Spinoza; er hat an die Überſetzung der Werke dieſes griechiſchen Weiſen ein gut Teil ſeiner Lebensarbeit geſetzt. Aber wie er zu Spinoza ſtand, das hat er an einer bekannten Stelle ſeines Erſtlingswerks, der* Reden über die Religion *ausgeſprochen. Er legt da die Gefahren eines einſeitig verſtandesmäßigen Philoſophierens dar, er ahnt, daß der ſpekulative Idealismus ſeiner Tage ohne einen höheren Realismus* das Univerſum vernichten *werde*, es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde unſerer eigenen Beſchränktheit. *Darum mahnt Schleiermacher:* Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verſtoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeiſt, das Unendliche war ſein Anfang und Ende, das Univerſum ſeine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unſchuld und tiefer Demut ſpiegelte er ſich in der ewigen Welt und ſah zu, wie auch er ihr liebenswürdigſter Spiegel war. Voller Religion war er und voll heiligen Geiſtes und darum ſteht Er auch da allein und unerreicht, Meiſter in ſeiner Kunſt, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.

Man muß ſich klar machen, was dieſe Worte im Munde eines Theologen bedeuteten. Mehr als hundert Jahre hindurch hatten recht viele, die auf ihren guten Ruf hielten, vom atheus *oder gar* improbus ille

Spinoza *geſprochen, und nun ſprach ein chriſtlicher Prediger ihn heilig! Schleiermacher hatte freilich dabei ein gutes Gewiſſen und er befand ſich in guter Geſellſchaft. Leſſing hat, nachdem er bereits eine Reihe von Ehrenrettungen geſchichtlicher Perſonen vollzogen hatte, eben mit jenem ſeinem Bekenntnis zu Spinoza dieſem eine ſpäte Gerechtigkeit widerfahren laſſen; Luther hat viele von der mittelalterlichen Kirche verworfene Männer wieder zu Ehren gebracht; ja das Chriſtentum ſelbſt hat begonnen mit der Apotheoſe eines Mannes, den geiſtliche und weltliche Obrigkeit als Verbrecher gekreuzigt hatten. Aber dieſe mit der ganzen romantiſchen Rhetorik jener Jugendſchrift vollzogene Kanoniſation Spinozas hat allerdings eine Wirkung gehabt, die Schleiermacher nicht vorausſah: daß er ſelbſt nämlich von da an bei vielen Unkundigen oder ſchnell nach Schablonen und Schlagworten Urteilenden als Spinoziſt gelten würde. Schon dem Hofprediger Sack gegenüber, der die* Reden *als Zenſor geleſen hatte, mußte er ſich gegen dieſen Vorwurf verteidigen.*

Als er dann in der dritten Ausgabe der Reden über die Religion (*1821*) *Anmerkungen hinzufügte, hat er zwar noch einmal erklärt, daß er kein Spinoziſt ſei:* Wie konnte ich auch erwarten, was mir geſchah, daß ich nämlich, weil ich dem Spinoza die Frömmigkeit zugeſchrieben, nun ſelbſt für einen Spinoziſten gehalten wurde, ohnerachtet ich ſein Syſtem auf keine Weiſe verfochten hatte und, was irgend in meinem Buche philoſophiſch iſt, ſich offenbar genug gar nicht reimen läßt mit dem Eigentümlichen ſeiner Anſicht, die ja ganz andere Angeln hat, um die ſie ſich dreht, als nur die ſo gar vielen gemeinſame Einheit der Subſtanz. Ja auch Jacobi hat in ſeiner Kritik das Eigentümlichſte am wenigſten getroffen. *Und wie er von der zweiten Auflage an neben das Lob des Spinoza einen ehrenden Nachruf auf Novalis geſtellt hatte, ſo rühmt er den Spinoza als einen Mann, in dem der Geiſt der Wiſſenſchaft verkörpert ſei, wie in Novalis der Geiſt der Poeſie. Als ſein eigentliches Motiv bei jener Stelle aber bezeichnet er einerſeits, zu ſagen, daß Spinoza wahrlich nicht von allen verſtanden werde, die ihn nun, als er in Mode gekommen war, prieſen, ſo wenig die wahrhaft fromme Poeſie des Novalis von ſeinen Nachahmern wirklich angeeignet wurde:* Viele tändelten

damals in flacher Poeſie mit Religion und glaubten damit dem tiefſinnigen Novalis verwandt zu ſein, wie es All-Einheitler genug gab, welche dafür gehalten wurden oder ſelbſt hielten, auf der Bahn des Spinoza zu wandeln, von dem ſie womöglich noch weiter entfernt waren, als jene Dichterlinge von ihrem Urbilde (*3. Anm. zur 2. Rede*). *Sodann aber hätte etwas Weſentliches an der Darlegung von Schleiermachers Auffaſſung des Weſens der Religion gefehlt, wenn er nicht irgendwie geſagt hätte, daß* dieſes großen Mannes, *des Spinoza,* Geſinnung und Gemütsart von Frömmigkeit durchdrungen war. *Schleiermacher hat richtig geſehen, daß hier ein Typus der Frömmigkeit vorliegt, der vom chriſtlichen, jedenfalls vom kirchlichen weit geſchieden, aber ſelbſtändig und ſtark iſt.*

Die Meinung, Schleiermacher ſei Spinoziſt, hat dann neue Nahrung gefunden durch ſeine (mit der 3. Auflage der Reden *gleichzeitig erſchienene)* Glaubenslehre *und die nach ſeinem Tode herausgegebenen* Vorleſungen über Dialektik, *in denen er erkenntnistheoretiſche und metaphyſiſche Fragen verbindet. Er hatte recht, jene Kennzeichnung abzulehnen, ſofern kein ſelbſtändiger philoſophiſcher Denker einfach Schüler eines anderen iſt; überdies hat er ſeine theoretiſche Philoſophie erſt viel ſpäter ausgebildet, als zu der Zeit, wo er die* Reden *ſchrieb und von der an man ihn für einen Spinoziſten hielt. Und, von theoretiſch-philoſophiſchen Unterſchieden noch ganz abgeſehen, der Perſonalismus des Chriſtentums und die von Schleiermacher gerade neu zur Geltung gebrachte Tatſache, daß dieſe Religion von einem geſchichtlichen Stifter ausgeht und ſtändig auf ihn zurückblickt, mußte es natürlich ausſchließen, daß Schleiermacher in ſeiner Grund- und Geſamtanſchauung einfach Spinoziſt geweſen wäre, ſo gewiß im lebendigen Menſchen religiöſe, philoſophiſche, wiſſenſchaftliche Gedanken nie völlig getrennt ſind, ſondern in Wechſelwirkung ſtehen. Auch die Verſchiedenheit der Lebensſchickſale beider iſt nicht ohne Einwirkung; Schleiermacher kam im Unterſchied von Spinoza zu mächtigem Wirken auf den Zeitgeiſt, zu erfolgreicher Betätigung im öffentlichen Leben, im Staate.*

Dennoch bleibt eine enge Verwandtſchaft unverkennbar. Wenn man Väter der Schleiermacherſchen Glaubenslehre nennen will, ſo gehört

neben Calvin, Zinzendorf und Kant ſicher Spinoza zu ihnen, und eben das Originelle dieſer Syntheſe macht einen Teil der Bedeutung und Wirkungskraft von Schleiermachers Buch aus. Im einzelnen ſei hier nicht auf die Frage eingegangen, welche Elemente der Reden, *der* Glaubenslehre *und der* Dialektik *auf Spinoza zurückzuführen ſind; ich verweiſe für die* Reden *auf Diltheys Biographie, für die* Dialektik *auf Camerer,* Spinoza und Schleiermacher (*1903*), *und für die* Glaubenslehre *auf Scholz,* Chriſtentum und Wiſſenſchaft in Schleiermachers Glaubenslehre (*1909*), *der zwar der Frage nach der Abhängigkeit von Spinoza nicht ſo ausdrücklich und ausführlich nachgeht wie andere, den pantheiſtiſchen Schein aber in einen weiteren Zuſammenhang rückt. Hinter allen Übereinſtimmungen im einzelnen ſteht die Verwandtſchaft des Lebensgefühls beider Denker; auch Schleiermacher hat in Jahren äußerer Armut, angeſtrengter Gedankenarbeit früh Reſignation gelernt. Beider Frömmigkeit iſt* amor fati, *beider Lebenshaltung hängt mit ihrem Determinismus zuſammen. So hat denn Schleiermacher den Perſonalismus des Chriſtentums ſtark eingeſchränkt; weder die landläufige Vorſtellung von der Perſönlichkeit Gottes noch die überlieferte Hoffnung auf perſönliche Unſterblichkeit konnten ihn befriedigen; dieſer ſeiner ganzen Denkrichtung entſpricht es auch, daß er überzeugt war, nie werde um menſchlicher Bittgebete willen in der äußeren Welt etwas anders gehen, als es ohnedies gegangen wäre.*

Schleiermachers Verhältnis zu Jacobi kann im Chronicon Spinozanum *keine ſo eingehende Würdigung beanſpruchen wie das zu Spinoza. Nur ſoviel ſei geſagt. Wenn Schleiermacher in dem hier abgedruckten Aufſatze Spinoza gegen Jacobi verteidigt, ſo konnte er doch nicht verkennen, daß Jacobi Verſtändnis für Spinozas Bedeutung hatte und das Seine tat, um Spinoza die gebührende Achtung zu ſichern. Jene Stelle in den* Reden über die Religion *hat ein Vorbild in den Worten aus Jacobis Schrift wider Mendelsſohn:* Sei du mir geſegnet, großer, ja heiliger Benedictus! Wie du auch über die Natur des höchſten Weſens philoſophieren und in Worten dich verirren mochteſt, ſeine Wahrheit war in Deiner Seele und ſeine Liebe war Dein Leben! (*Scholz, Schriften zum Pantheismusſtreit, S. 342.*) *Schleier-*

macher ſtand nicht überhaupt auf der Seite des einen; er ſtand zu Spinoza und zu Jacobi. Als der Verteidiger des Rechtes glühender Empfindung gegen nüchterne Reflexion mußte Jacobi ihm immer ehrwürdig bleiben, und als Schleiermacher die Reden über die Religion *verfaßt hatte, ſchrieb er an ſeinen Freund Brinkmann, der gute Beziehungen zu jenem hatte:* Über alles wichtig und heilig würde mir ein Urteil von Jacobi ſein (Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. *IV. S. 75*). *Wie Jacobi damals von den Reden wenig angeſprochen wurde, wie er Schleiermacher zu einer ihm wenig ſympathiſchen jüngeren Schule rechnen mußte, das leſe man bei Dilthey nach* (Leben Schleiermachers *I, 2. Aufl., S. 370ff.*). *In ſpäten Jahren hat ſich dann doch noch eine perſönliche Beziehung zwiſchen beiden ergeben, und ſie geſtaltete ſich herzlich. 1818 ſchrieb Schleiermacher ihm einen Brief, der die wertvollſten Aufſchlüſſe über die eigentlichen Motive von Schleiermachers Faſſung des Verhältniſſes von Religion und Philoſophie gibt; im Herbſt desſelben Jahres hat er den greiſen Jacobi in München beſucht und wir wiſſen heute, nachdem es hundert Jahre lang unbekannt geblieben war, daß Schleiermacher das wiſſenſchaft*liche *Hauptwerk ſeiner ſpäteren Jahre, die* Glaubenslehre, *Jacobi hat widmen wollen; er ſpricht das in einem Briefe an Niebuhr aus* (*Meisner,* Schleiermacher als Menſch. Sein Wirken. *1923, S. 297*). *Durch Jacobis Tod 1819 wurde die Ausführung des Plans verhindert. Ob die Glaubenslehre auch dann ſo oft als ſpinoziſtiſch hingeſtellt worden wäre, wenn ſie dieſe Widmung an Jacobi getragen hätte?*

IN MEMORIAM

HEINRICH EBERHARD GOTTLOB PAULUS UND SPINOZA.

‹*Aus ſchriftlichen Aufzeichnungen von H. E. G. Paulus mit der Aufſchrift* Paulus und Goethe *vom Jahre 1849.*›

Für Ahnungen über das Übermenſchliche hatte Goethe eine erhebende, ſtaunende Andacht in ſich. *Wie jenes Überſinnliche gleichſam von oben her mit unſerer Natur und Naturphiloſophie zuſammenhängt, dies* — rief er mir einmal zu — *iſt die Frage.* Aber ſein ahnendes Denken war mit der beſonnenſten Scheu vor allen Dogmen als Behauptungen verbunden, beſonders, wenn man das Praktiſche darnach oder dagegen regulieren zu wollen fürchten ließ.

Gerade ſeit 1789, als ich an Eichhorns Stelle nach Jena zuerſt in die philoſophiſche Fakultät berufen wurde, trafen dort mehrere Freunde des kritiſchen Philoſophierens (Reinhold, Schiller, Erhard Schmid, Fichte, Niethammer, Forberg, Stahl, Ritter, auch der, dem aus *der Weltſeele* Alles gegeben ſein ſollte) als Lehrer zuſammen. Spinoza, weil die alte Ausgabe ſeiner Schriften eine Rarität in den Bibliotheken war, wurde, wie eine myſtiſch magiſche Offenbarung, von Schelling hervorbeſchworen, geheimnisvoll gedeutet und mißgedeutet. Ich förderte deswegen 1802 und 1803 als in der Jenaiſchen Denkfreiheit rationaliſierender Profeſſor der Theologie die Ausgabe Spinozas.

Goethe ſtimmte mit der von dem abſtrakteſten Philoſophen nicht zu erwartenden Weltanſchauung überein, wie ſie von dieſem im *tractatus theologico-politicus* auf das ſogenannte alte Teſtament angewendet iſt.

Was das Hinüberblicken in das abſolute Hyperphyſiſche in der Philoſophie betrifft, ſo wollte Goethe die Philoſophen von Profeſſion darüber, wie er zu ſagen pflegte, *gerne gewähren laſſen, ſoviel ſie könnten.* Er ließ als Zuhörer gerne ſie ſich ausſprechen, auch, wenn ſie, wie Schelling, es gleichſam als etwas ihnen ausſchließlich offenbar Gewordenes im Beſitz und Verſchluß zu haben, die Miene machten.

Goethe ſagte oft wünſchend und hoffend: *Je mehr man ſich an dem Spekulieren über das Übermenſchliche trotz aller Warnungen*

Kants vergeblich abgemüht haben wird, deſto vielſeitiger wird dereinſt das Philoſophieren zuletzt auf das Menſchliche, auf das geiſtig und körperlich Erkennbare der Natur gerichtet und dadurch eine wahrhaft ſo zu benennende Naturphiloſophie erfaßt werden.

* * *

⟨*Aus* Heinrich Eberhard Gottlob Paulus und ſeine Zeit *von Karl Alexander Freiherrn von Reichlin-Meldegg, Stuttgart 1853.*⟩

Gleichzeitig neben der Ausarbeitung ſeines vortrefflichen Commentars zum Neuen Teſtament beſchäftigte ſich Paulus mit einer gründlichen Unterſuchung des Lebens, der Lehre und der Schriften des größten philoſophiſchen Denkers der Neuzeit, Baruch Spinoza, nach dem er ſich ſchon auf ſeiner Reiſe in der portugieſiſchen Synagoge zu Amſterdam bei den dortigen unwiſſenden Juden vergebens erkundigt hatte (1788). Im Jahre 1801 war ſeine Thätigkeit vorzugsweiſe neben der Ausarbeitung des Commentars auf Spinoza gerichtet, und ſchon 1802 erſchien ſeine Ausgabe dieſes Philoſophen mit den wichtigen, gelehrten Prolegomenen[1]. Rückſichtlich ſeines Spinoza ſchreibt Paulus am 3. Dezember 1801[2]: *Meine Scholaſticismen hier werden Sie mir gewiß verzeihen, wenn ich ſage, daß ich jetzt eben noch die Durchſicht einiger Bogen von Spinoza vollendet habe, den ich — noch vor Celſius — zu reediren Anlaß fand. Für Celſius nämlich bedarf es noch mehrerer Vorbereitungen, wenn mehr, als ein bloßer Abdruck, daraus werden ſoll. Auch war der Buchhandel auf den beiden letzten Meſſen noch ſo geldarm, daß ſich kein ordentlicher Verleger dazu gefunden haben würde. Für eine Weile wurzelt der alte Spinoza beſſer, als alle paläſtinenſiſchen frutices. Und ſchon um ſeines tractatus theologico-politici willen verdient er ja in allen exegetiſchen Bibliotheken bald nach Nr. 1 zu ſtehen, noch mehr aber in der Bibliothek jedes redlich Nachdenkenden wegen ſeiner Ethik und Briefe. Hier erſcheint der Mann als einer von denen, mit welchen ich, wäre es auch*

[1] *Benedicti de Spinozæ opera, quæ ſuperſunt, omnia. Iterum edenda curavit, præfationes, vitam auctoris, nec non notitias, quæ ad hiſtoriam ſcriptorum pertinent, addidit* Henr. Eberh. Gottl. Paulus, *philoſ. ac. theol. D. hujus prof. ord. Jenenſis. Volumen prius. Jenæ in bibliopolio academico, 1802.* XXIV S. und 700 S. *Volumen poſterius cum imagine auctoris. Jenæ, 1803.* XXXX S. und 680 S. gr. 8°. —— [2] Brief an Schnurrer, vom 3. Dezember, 1801.

bloß in pythagoräiſchem Stillſchweigen zuhörend und die Fülle ihres Geiſtes und Herzens bewundernd, leben zu können wünſchte.

Ein natürlich richtiger Inſtinkt hat Paulus zu dem Philoſophen geführt, der ſchon in der Mitte des 17. Jahrhunderts gegenüber den bibliſchen Offenbarungsurkunden über ihre Entſtehung, Ächtheit und Inſpiration diejenigen freien Grundſätze hatte, welche in der Gegenwart die proteſtantiſch-rationaliſtiſchen Theologen zu den ihrigen gemacht haben, manche ſelbſt, ohne dabei auch nur an dieſen alten jüdiſchen Rationaliſten zu denken. Für einen Vernunftforſcher in der Bibel mußte unter den Philoſophen ſeit den wieder erwachten Wiſſenſchaften Spinoza die willkommenſte Erſcheinung ſeyn, er, der mit der innigſten Religioſität den größten Freimuth der Wiſſenſchaft, mit der Kindlichkeit des reinſten Charakters die höchſte Furchtloſigkeit vor jedem Reſultate vorurtheilsloſen Denkens verband, der uns die Vernunft als die letzte Quelle der Religion nachwies, und zu zeigen verſuchte, daß nur mit der Freiheit der Wiſſenſchaft der Staat wirklich beſtehen könne, für den nur eine Subſtanz (Gott oder das in ſich und durch ſich Seiende) exiſtirte mit den Eigenſchaften des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, ſo daß jedes einzelne Ding ihm nur eine beſtimmte Exiſtenzart einer und ebenderſelben Subſtanz war nach der Eigenſchaft des Denkens, wie die Seele, oder der Ausdehnung, wie der Leib. Die Entwicklung der neueren Philoſophie durch Schelling und Hegel muß auf den tiefſinnigen Amſterdamer Juden zurückgeführt werden. Es war eine intereſſante Arbeit, durch die Ausgabe der Werke und die Darſtellung des Lebens, wie der Lehre eines großen Philoſophen, dasjenige Princip philoſophiſch zur Entwicklung zu bringen, welches Paulus theologiſch in ſeinen übrigen Schriften bereits entwickelt hatte.

Von Paulus ſelbſt ſtammen in dieſer Ausgabe die Vorrede zum erſten, die Vorrede zum zweiten Bande, die Zuſammenſtellung der Collectaneen zum Leben Spinoza's mit Anmerkungen am Ende des zweiten Bandes.

Schon die erſte Vorrede, geſchrieben zu Jena am 3. März 1802, zeichnet ſich durch einen freien theologiſchen und philoſophiſchen

Geiſt und die genaueſte Kenntniß des von ihm behandelten Gegenſtandes aus, und iſt, wie Alles, was in dieſer Ausgabe von Paulus Hand ſtammt, auch der lateiniſchen Form nach meiſterhaft durchgeführt. Die Herren Theologen und Philoſophen haben nach Paulus Spinoza's Werke *öfter und heftiger widerlegt*, als *durchdacht und verſtanden*. Der Name Spinozismus wurde ihnen ein Schimpfwort. Die Schriften des großen Denkers verſchwanden in den Bibliotheken. Man hatte eine Freude daran, dieſen Schriften in denſelben die Aufſchrift: *verderblich, ruchlos, atheiſtiſch zu geben*[1], und ſie *vor profanen Augen* zu verbergen. Man ſchien die ganze Unterſuchung über Spinoza mit *dem verſchollenen Klageliede* abgetan zu haben, daß ſich der ganze Spinozismus auf eine falſche Definition von Subſtanz ſtütze. Die Sache ging ſo weit, daß, wenn man in unſerer Zeit *dem unſterblichen Geiſte eines Leſſing Spinozismus vorwarf, man ſich darunter irgend ein unbeſtimmtes, kaum dem Namen nach bekanntes, afrikaniſches Ungeheuer dachte, in der That aber nicht wußte, was Spinoza eigen und weſentlich* war[2]. Er betrachtet dieſes Denkers *theologiſch-politiſchen Traktat* als *den Anfang einer freiern Einleitung ins alte Teſtament;* mit Recht bemerkt er, daß, was Spinoza über Propheten, über das Alter und den Urſprung der einzelnen alt-teſtamentlichen Bücher, über die kanoniſche Sammlung derſelben, über die Art der Auslegung, über die Autorität der Vokale im hebräiſchen Texte u. ſ. w. geſagt, und vieles Andere, was als *Fortſchritt der Exegeſe und bibliſchen Kritik der Neueren* bezeichnet wird, von Spinoza nicht etwa prophetiſch geahnt, ſondern großen Theils von dieſem Philoſophen *ſchon eingeſehen und bewieſen* wurde. Was durch *Eichhorn's Verdienſt* über das alte Teſtament unter den freiſinnigen Theologen Deutſchlands herrſchende Anſicht wurde, lag ſchon in dem Werke des verketzerten Amſterdamer Denkers

[1] Spinoza, Ausgabe von Paulus, Vorrede, S. 3: *Libros non paucos . . . . pernicioſos, impios, atheos inſcribere amabant.* —— [2] Vorrede zum erſten Bande, S. 4. *Unde eo res devenit, ut, cum noſtris fere temporibus immortali ingenio Leſſingiano Spinozismus tribueretur, non ſecus, ac ſi de quodam Africæ monſtro, vix quoad nomen cognito, fabula nova percrebuiſſet, ne de facto quidem, quid in philoſophia Benedicti de Spinoza proprium inſuerit et capitale, inter eruditos conſtaret.*

verborgen, das man des verdächtigen Titels *theologiſch-politiſch* wegen kaum einer näheren Anſicht würdigte[1]. Nicht von *Spinoza, dem Unbekannten, kam jenes Licht der proteſtantiſchen Theologie und der bibliſchen Kritik, ſondern daher, daß man anfing, die hellen und wahren Grundſätze eines Heyne, Gesner, Erneſti in der Auslegung der Klaſſiker auch auf die Erklärung der bibliſchen Urkunden anzuwenden.* So ſuchte Paulus, indem er auf das in Spinoza's *theologiſch-politiſchem Traktate* über die Bibel Enthaltene hinwies, auch für die freien theologiſchen Zwecke in ſeinem Philoſophen zu wirken. Mit Recht macht jener die Bemerkung, daß man weder aus den *principiis philoſophiæ*, welche zunächſt die Philoſophie des Carteſius enthalten, und auf dieſer fortbauen, noch aus den in derſelben Zeit (1663) und in ähnlichem Geiſte geſchriebenen *cogitatis metaphyſicis* die wahre und eigentliche Philoſophie des Spinoza kennen lernen, ſondern aus deſſen, nach ſeinem Tode von ſeinem Freunde, dem praktiſchen Arzte, Lud. Meyer, herausgegebenen *Ethik* vom richtigen Standpunkte allein erfaſſen könne, daß man, die *Ethik* in der Hand, am beſten in beiden genannten Schriften zu beſtimmen vermöge, was die eigentliche Meinung Spinoza's ſey, und was als zu Carteſius Syſtem gehörig betrachtet werden müſſe[2]. Ebenſo wahr iſt auch die Andeutung, daß in jenen beiden Schriften der Weg gezeigt iſt, den Spinoza nahm, als er, von Carteſius ausgehend, zu ſeinem neuem Syſteme kam[3]. Mit vieler, an einem Theologen der damaligen Zeit doppelt achtungswerthen Wahrheitsliebe nimmt Paulus ſeinen Spinoza gegen die in Bayle's *Dictionaire* enthaltenen Vorwürfe in Schutz. Bayle warf unter Anderem auf Gerüchte hin, die über Spinoza gingen, in ſeinem *Dictionaire* (Artikel *Spinoza*) dieſem

[1] A. a. O. S. 4: *Cujus libri titulus omnino is non erat, qui exegetas plerosque ad rariorem carioremque damnati philoſophi ſcriptiunculam e bibliotheca aliqua tamquam initia liberalioris in vetus teſtamentum introductionis accerſendam excitare poſſet.* —— [2] A. a. O. S. 9: *Si tamen, quænam in iis auctor Carteſio relinquenda, quæ a magiſtro hoc Spinoza retinenda cenſuerit, dignoſcere cupias, omnino ab ethica Spinoſæ initium faciendum eſt, ut, huic quibus potiſſimum ideis pro fundamento poſitis philoſophia ſibi ipſi conſtare viſa fuerit, ſatis illuceſcat.* —— [3] A. a. O. S. 9 und 10: *Quo lumine accenſo, quanam via a Carteſio progreſſus fuerit Spinoza, philoſophus, etiam in principiis Carteſianae philoſophiæ inque cogitatis metaphyſicis cum certitudine inveſtigatur.*

vor: *Er habe, als er ſeinen Tod nahen fühlte, ſeiner Wirthin geſagt, ſie ſolle keinen Geiſtlichen zu ihm kommen laſſen, weil er fürchtete, in eine Schwäche zu fallen, die ihn Dinge ſagen ließe, aus denen man Vortheil gegen ihn ziehen könnte. Er habe gefürchtet, meint weiter Bayle, wenn er kurz vor dem Tode aus Schwäche widerrufen oder ſich ſonſt eine Blöße geben würde, man möchte das Gerücht nach ſeinem Abſterben ausbreiten, beim Anblicke des Todes ſey ſein Gewiſſen erwacht, habe ſeine Kühnheit Lügen geſtraft, und er habe ſeinen bisherigen Meinungen entſagt.* Vortrefflich iſt, was Paulus dagegen bemerkt: *O, über die elende Eitelkeit des philoſophiſchen Richters, welcher die einfachen Worte des Kranken nur aus eitler Ruhmbegierde erklären kann. Krank an Körper konnte er (Spinoza) vorausſehen, daß er nicht mit der früheren Geiſteskraft den Vorwürfen antworten und nicht mit derſelben Stärke die roheren Angriffe derjenigen ertragen würde, welche die Ohren der im Todeskampfe Liegenden zur größeren Ehre Gottes mit ihrem heiſern Anmurmeln zu betäuben gewohnt ſind*[1]. *Alſo zweifelte er, alſo war ſich ſeine Seele ihrer Verkehrtheit bewußt, alſo wollte er jetzt die Schlechtigkeit ſeiner Lehre nicht zitternd zurücknehmen, ſondern ſah voraus, daß er gezwungen würde. Sonderbare Folgerung. Aber die Sache iſt nicht einmal ſo geſchehen, wie ſie Bayle wiederholt und gefliſſentlich kühn genug erzählt. Daß Spinoza nicht einmal erklärt habe, man ſolle Prediger von ihm in der Krankheit entfernen, erzählt offen in dem Leben Spinoza's, Colerus, der, ſelbſt ein Prediger, gegen den Philoſophen gerechter, als der Philoſoph, war.*

Die zweite Vorrede zum zweiten Bande, bedeutend größer, als die erſte, da ſie ſich auch über die Philoſophie Spinoza's und über die zu deſſen Lebensbeſchreibung gebrauchten Quellen ausläßt, huldigte auf die ſchon entwickelte Weiſe der Anerkennung des Charakters und der wiſſenſchaftlichen Größe dieſes ſeltenen Denkers.

Wenn auch Jemand weit entfernt von den Principien Spinoza's iſt[2], ſagt Paulus in dieſer Vorrede zum zweiten Bande ſeiner Ausgabe

[1] *Impetus rudiores eorum, qui agonizantium aures in majorem dei gloriam raucis ſuſurris obtundere ſoliti ſunt.* A. a. O. S. 21. —— [2] Paulus, Vorrede zum zweiten Bande der Ausgabe Spinozas, S. 3 und 4.

der Werke jenes Philoſophen, ſo wird er doch *die Seele lieben müſſen, die nach ihrem eigenen Ausdrucke nur durch die Liebe zum ewigen und unendlichen Weſen ſich nährte, und die durch unaufhörliches Nachdenken zur Einſicht kam, daß ſie nur durch Freiheit von Begierde nach Reichthum, Wohlluſt und Ehre gewiſſe Übel vermeiden könne, und das gewiſſe Gute nur in der Erforſchung des wahrhaft Guten erkannte, wenn man dieſes vielleicht auch nicht erreichen ſollte. Von dieſem Eifer entflammt,* fährt der Herausgeber fort, *ſetzte er ſich die Erkenntniß der Einheit des Geiſtes mit der ganzen Natur mit ernſtem und, ſoviel er konnte, unabläſſigem Nachdenken zum Zwecke. Wahrlich ein göttlicher Entſchluß, der die Seele des nach dieſer Einheit Suchenden des wahren Guten theilhaftig machen mußte, wenn er gleich mit ſeiner Erforſchung der Wahrheit, wie denn dieß das gemeinſchaftliche Schickſal der Sterblichen iſt, das vorgeſetzte Ziel nicht immer gleich glücklich erreicht zu haben ſcheint.* Zweierlei Dinge bezeichnet Paulus in Spinoza als Dinge, die er *in dieſem zu bewundern und zu lieben nie aufhören* werde[1], erſtens nämlich, *jene edle Reinheit der Seele, die das wahre Gute immerdar verfolgte, durch innere Kraft über die Hoffnung oder Furcht jedes Aberglaubens erhaben, dann die wunderbare Einfachheit des von ihm ausgedachten Syſtemes und der untrennbare Zuſammenhang in der Entwicklung des Ganzen*[2]. Doch ſetzt der kritiſche Herausgeber zweierlei an der Philoſophie Spinoza's aus. Spinoza ſetzte ſich die Erkenntniß der Einheit der Seele mit der Natur zum Zwecke, und hielt dieſe Erkenntniß zur Erreichung des wahren Guten für nothwendig. *Hätte er doch,* ruft Paulus aus, *von der Erkenntniß dieſes Geiſtes ſelbſt angefangen, und zwar damit, das, was in der Seele Veränderungen unterworfen iſt, von den nothwendigen und allgemeinen Ideen zu trennen, welche dem Menſchen als Leitſtern voranleuchten, der das wahre Gute erforſcht, d. h. welcher der praktiſchen Vernunft und ihren unabweislich nöthigenden*

[1] Vorrede zum zweiten Bande des Spinoza, S. 4: *In Benedicto duo potiſſimum ſunt, quæ demirari atque amare nunquam deſinam.* —— [2] A. a. O. S. 4: *Primo videlicet ingenua illa animi, qua verum bonum ſectatus eſt, caſtitas cujuscunque ſuperſtitionis ſive ſpe ſive metu per internam vim ſuperior, deinde ſyſtematis, quod excogitavit, ſimplicitas mirifica nexusque in cogitando toto indivulſus.*

Forderungen folgt, und nicht jene leeren und vergänglichen Umſtänden ſich anpaſſende Klugheit, ſondern die unveränderliche Heiligkeit des Lebens (1. Joh. II, 17) *erſtrebt. Aber die Methode jener Zeit, in der Spinoza lebte, war eine andere. Es war die alte Gewohnheit, die von Carteſius in Spinoza, wie hinübergegoßen wurde, die Metaphyſik, wie man dieſe Wiſſenſchaft der letzten Gründe nannte, immer mit dem Seyn der Dinge zu beginnen*[1]. *Auf dieſem Wege gelangen wir zwar nothwendig zu Gott. Aber, wer zu Gott auf ſolchem Wege gelangt, wird nicht mit gleichem Glücke von dem Unendlichen zum Endlichen herabſteigen. Die Menſchen fangen darum in der Philoſophie von Gott an, weil bei dem, was von unſerer Erkenntniß entfernter iſt, die menſchliche Einbildungskraft leichter, als die Vernunft zum Ziele kommen kann. Wenn dann einmal ein Irrthum in der Metaphyſik mit der Behandlung des Unendlichen begangen worden iſt, wird er nicht leicht entdeckt, und ſchleicht ſich dann, einmal begangen, in alle Theile des Syſtemes ein. Daher haben die neueren, durch dieſe Fehler der ältern Philoſophen gewarnt, eine von metaphyſiſchen Sätzen unabhängige Moral aus dem abgeleitet, was als Forderung der Vernunft in der Menſchenſeele ſelbſt liegt. Nur diejenigen, welche von dem Geiſte ſelbſt zu philoſophieren beginnen, können das, was in uns iſt, oder vielmehr das, was wir ſelbſt ſind, zum Gegenſtande der Aufmerkſamkeit erheben und in der Nähe, ſo zu ſagen, in ſich anſchauen. Von dem Gewiſſen müſſen wir dann in vorſichtigen Schlüſſen weiter vorwärts gehen; denn nichts kann für uns Denkende gewiſſer ſeyn, als jenes unſer eigenes Seyn ſelbſt. Auch haben wir keinen andern Maaßſtab für die Gewißheit einer Sache, als, ob etwas in unſerem Seyn iſt, oder nicht. Nur, wenn dieſes verneint wird, kann die Sache von uns verneint werden, ſo daß etwas nur dann wahr genannt zu werden verdient, wenn es mit unſerem Seyn nothwendig ſteht und fällt, daß etwas aber nur dem Wahren ähnlich iſt, was nur auf Außerweſentliches in unſerem Seyn ſich ſtützt und dieſem gleich iſt.*

Wer aber auf entgegengeſetzte Art von dem Unendlichen ausgeht, wird geſtehen müſſen, daß er von einem größtentheils unerforſchlichen

[1] *Semper a metaphyſicis præſtruendis initium fieri, ſemper To eſſe rerum ante omnia alia explicari debere, inveterata erat conſuetudo, in Spinozam quoque a Carteſio quaſi transfuſa.*

Geheimniſſe in der Philoſophie ausgeht, wie Spinoza ſelbſt Gott als eine Subſtanz betrachtet, beſtehend aus unendlichen Attributen (*eth.* def. 7), *aus welchen er nur zwei, daß ſie denkend und ausgedehnt iſt,* (*eth.* pars II, propoſ. 1 et 2) *gewiß zu erkennen ſcheint. Und dieſe beiden Atribute, durch welche er eine ſo klare Vorſtellung von Gott, wie von einem Dreiecke, zu haben behauptet* (ep. 60, p. 659, tom. I.), *woher allein konnte er ſie wahrhaft erkennen? Wenn er nicht ſeinen eigenen Geiſt vor Allem betrachtet hätte, ſo hätte er nie auch nur den Begriff des Denkens oder der Ausdehnung faſſen können. Er vergaß den Urſprung dieſer Begriffe, und überredete ſich zuletzt, in Gott jene beiden Attribute deutlich zu erkennen. Wenn er ſich die Betrachtung ſeines eigenen Geiſtes oder Seiner ſelbſt als das Erſte, wovon man ausgehen muß, vorgeſetzt hätte, ſo würde er ohne Zweifel auch das Wollen* (*To velle ſeu volendi ſpontaneitatem*) *als eine beſondere und in dem Seyn urſprüngliche Eigenſchaft, wie das Denken, angenommen haben. Auf dieſe Weiſe wäre dann auch die Ethik Spinoza's, die Alles nur auf das Denken bezieht, und den freien Willen ausſchließt, in dem, was ſich auf die Menſchen bezieht, eine andere geworden. Eben ſo hätte er dann auch in der Theologie das vollkommene d. h. heilige Wollen eben ſo, wie das Denken oder Wiſſen, als urſprüngliches Attribut in den Gottesbegriff aufnehmen müſſen*[1].

Während Paulus dieſes Ausgehen vom allgemeinen Seyn der Dinge, welches den allein richtigen Ausgang der Philoſophie von dem, was im eigenen Ich liegt, umgeht, als den erſten Grundfehler von Spinoza's Syſtem bezeichnet, weiſt er noch auf einen andern, zweiten hin. *Die einfache Lehre Spinoza's zeichnet ſich dadurch aus, daß ſie Alles in einem Gedanken umfaßt: Eines und Alles. Es ſcheint Alles auf eine Quelle zurückgeführt zu werden, aus der es nicht hervorgeht, ſondern in der es iſt und beharrt, ſo daß man dieſes Syſtem in dem Einen beharrender Entwicklungen Pantheismus nennen kann. Und in der That eine ſolche Zurückleitung alles Endlichen auf eine unendliche Einheit ſcheint dem menſchlichen Verſtande zuzuſagen. Denn der Act des Denkens beſteht einzig darinn, daß er im Denken die Einheit von dem zuſammenfaßt, was in anderer Hinſicht* (ohne

[1] A. a. O. S. 5—7.

daß man die übereinſtimmenden Merkmale denkt) *verſchieden iſt, ja ſehr verſchieden ſeyn kann . . . . . Ob aber zwei Gegenſtände, welche im Geiſte ſind, und von dem Denkenden in einer gegebenen Beziehung für eins gehalten d. h. unter der Form der Einheit gedacht werden, auch vermöge ihrer Natur, welche wir den Dingen, die wir mit dem Begriffe der Exiſtenz denken müſſen, beizulegen gezwungen ſind, wirklich eines ſind, oder ob ſie dem Denkenden jetzt nur eines zu ſeyn ſcheinen, dieſes kann in der That jener Denkende, wenn er auch Subject-Object iſt d. h. nach ſeiner ſubjectiven Einheit mit dem Objecte denkt, nicht beſtimmt beurtheilen und entſcheiden. Denn Alle ſagen oder denken, daß dieſes von der Materie abhänge.* Die Materie, die wir als Object denken, muß nämlich auch wirklich außerhalb unſer als exiſtirende Materie Eines ſeyn, wenn ſie uns als Eines im Geiſte erſcheint. *Es iſt aber immer gewagt,* fährt Paulus fort, *die Einheit des idealen Objects, welche, wenn man ſie denkt, wahrhaft iſt, für eine reelle, außerhalb der Form des Denkens nothwendige Einheit zu halten. Es iſt ferner gewagt, daß jene, welche vorzugsweiſe denken, die Philoſophirenden nämlich die nothwendige Ineinsbringung* (ad unitatem reductionem) *und Erhebung der Gründe und beſondern Geſetze auf einen Hauptgrund, welchen man das oberſte Princip nennt, im Acte des Denkens auch auf Dinge anwenden, in wiefern ſie dieſe als exiſtirend zu denken genöthigt ſind, d. h. in wiefern ihnen durch den Gedanken ſelbſt etwas beigelegt wird, was wir als außerhalb des Gedankens ſeiend annehmen müſſen. Wenn einer dieſe Anwendung vollſtändig ausführt, ſo wird er auch in der Exiſtenz der Dinge das All auf das Eine zurückbringen wollen. Denn er iſt gewohnt, im Denken zwei verſchiedene Gegenſtände immer unter einem beſtimmten Geſichtspunkte* (uno intuitu) *als Eines zu betrachten, und ſo fährt er, wenn er denkt, ins Unendliche fort. Nun trägt er (wie denn auch Verwandtes ſogar von den Scharfſinnigſten eine Zeit lang vermiſcht werden kann) die formale Methode des Denkens über ihre Gränzen hinaus d. h. auf die Verbindung der exiſtirenden Dinge. Wenn man dieſes einmal zugegeben hat, kann kein wahreres und conſequenteres Syſtem, als das Spinoza's, gedacht werden. Denn er behauptet nicht nur eine Vereinigung oder Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen, ſondern*

eine einfache und innerliche Einheit wird von ihm theoretiſch aufgeſtellt[1]. Man ſieht aus dieſer Beſprechung den hohen Grad von philoſophiſcher Bildung und philoſophiſcher Verſtandesſchärfe unſeres Gottesgelehrten; man erkennt aber auch, daß Paulus auf dem Standpunkte der Kant'ſchen Schule ſtand, indem er vom Geiſte ausging, und zuletzt die überſinnlichen Ideen auf die Forderungen der praktiſchen oder der den Menſchen unabweislich zum ſittlichen Handeln auffordernden Vernunft ſtützte; man wird leicht in den hier am Spinozismus getadelten Mängeln diejenigen Principien wieder erkennen, von denen die Träger der neuern Philoſophie, Schelling und Hegel ausgingen, und welche in der Identitätslehre das Gedachte zum Wirklichen machen, die ſubjective Einheit des Denkens in die objective der Natur verwandeln, und mehr der Phantaſie, als dem raiſonnirenden, auf das Object der Erfahrung bauenden Verſtande folgend, aus einem allgemein gedachten Seyn oder einem allgemein gedachten Begriffe, welche zuletzt zum Weſenhaften aller Dinge geſtempelt werden, in einem gefährlichen ſalto mortale der fingirten Unendlichkeit des gedachten Seyns oder gedachten Begriffes Alles und jedes Einzelne von Dingen und Begriffen ableiten.

Was die Anordnung der Werke Spinoza's betrifft, ſo enthält der erſte Theil zuerſt die 1663 erſchienenen *Renati Des Cartes principiorum philoſophiæ pars I. et II, more geometrico demonſtratæ*, dann den Anhang der *cogitata metaphyſica*, hierauf den 1670 gedrukten *tractatus theologico-politicus*, ſodann die 74 Briefe von Gelehrten an Spinoza und ſeine Antworten. Das Seltenſte von Spinoza ſind die Anmerkungen zu dem freimüthigen *tractatus theologico-politicus*, unter dem Titel: *Remarques curieuſes et neceſſaires pour l'intelligence de ce livre* abgedruckt[2]. Niceron ſagt nämlich irgendwo[3], man habe eine franzöſiſche Überſetzung des Spinoza von einem gewiſſen Herrn von St.Glain, welcher Capitän im Dienſte der vereinigten niederländiſchen Staaten und Kalviniſt war, auch eine

[1] Vorrede zum zweiten Bande der Spinoza-Ausgabe, S. 7—12. —— [2] Spinozæ *opera*, ed. Paulus, vol. I, p. 429—446. —— [3] Niceron, *memoires pour ſervir à l'hiſtoire des hommes illuſtres*, tom XIII. p. 46—48.

Zeit lang an einer Zeitung in Amſterdam arbeitete, zuletzt aber einer der Schüler und größten Bewunderer Spinoza's wurde. Die Überſetzung erſchien in Amſterdam 1678 in Duodez unter dem Titel: *Der Schlüſſel des Heiligthums*[1]. Paulus wußte ſich dieſe höchſt ſeltene Überſetzung durch den Bibliothekar Reuß aus Göttingen zu verſchaffen. Auf 30 Seiten ſtehen am Schluſſe dieſer Überſetzung die oben angegebenen ſeltenen *remarques* des Spinoza. Niceron ſagt an der angeführten Stelle über dieſelben: *Sie ſind von Spinoza, und waren nicht lateiniſch*[2]. Die Briefe, welche noch zu den erſt nach dem Tode ihres Verfaſſers gedruckten Werken Spinoza's gehören, wurden in den erſten Band aufgenommen. Der zweite Band umfaßt die opera poſthuma, und fängt mit dem Hauptwerke, der *Ethik*, an; ferner umfaßt er den für Spinoza's freie politiſche Geſinnung ſo vorzüglich ſprechenden *tractatus politicus*, an deſſen Vollendung ihn der Tod hinderte, die wichtige Abhandlung *de intellectus emendatione* und ſeine hebräiſche Grammatik. Von beſonderer Bedeutung ſind für den Geſchichtſchreiber der Philoſophie die Collectaneen, welche Paulus über das Leben dieſes berühmten Gelehrten veranſtaltete, und die er dem zweiten Bande ſeiner Ausgabe beifügte[3]. Colerus, ein lutheriſcher Prediger, der mit Spinoza im Haag in einem Hauſe wohnte, ſchrieb zuerſt in niederländiſcher Sprache das Leben Spinoza's, welches zu Amſterdam 1706 gedruckt wurde. In dem nämlichen Jahre wurde es auch franzöſiſch als *la vie de B. d. Spinoza* ausgegeben[4].

---

[1] *La cleſ du ſanctuaire*, dem man ſpäter aus Ängſtlichkeit den Titel: *Traité des cérémonies ſuperſtitieuſes des juifs tant anciens, que modernes*, gab. Zuletzt wurde auch dieſe Aufſchrift verändert in: *Reflexions curieuſes d'un eſprit désintereſſé ſur les matières les plus importantes au ſalut tant public, que particulier.* Man machte dieſe 3 Titel zu 3 verſchiedenen franzöſiſchen Überſetzungen des Spinoza. —— [2] Nicéron, *memoires*, tom XIII. p. 46—48: *Qui ſont de Spinoſa et qui n'étoient pas dans le Latin.* —— [3] *Collectanea de vita B. de Spinozæ* in Spinoz. *oper.* ed. Paulus, vol. II. p. 593—680. —— [4] A la Haye chez T. Johnſon, Marchand, libraire dans le Poote, 1706, 181 SS., 8°. Auch eine deutſche Überſetzung erſchien davon Frankfurt und Leipzig 1733, 126 S. 8°: *Das Leben des Benedict Spinoza, aus den Schriften dieſes berufenen Weltweiſen.* Dieſe deutſche Überſetzung hat das Bild des Spinoza neben dem Titelblatte mit, wie Paulus ſagt, *der eines Afrikaners würdigen Unterſchrift: Signum reprobationis in vultu gerens* (Vorrede zum zweiten Bande des Spinoza, S. 16).

Colerus iſt der zuverläßigſte Biograph Spinoza's, wenn er gleich dieſen Philoſophen für einen Atheiſten hielt, und ſeine von ihm abweichenden Anſichten offen darlegt. Alles Unwürdige, was man über die Sitten und den Tod des Philoſophen in frommem Ketzerhaſſe unter Juden, Katholiken und orthodoxen Proteſtanten zu verbreiten bemüht war, wird von Colerus beſeitigt. Er, der mit ihm in einem Hauſe lebte, konnte ihn ſelbſt in geringfügigen Dingen beobachten. Dieſes waren die Gründe, die unſern Paulus beſtimmten, den Collectaneen zu Spinoza's Leben die Biographie von Colerus zu Grunde zu legen[1]. Der franzöſiſche Text dieſes Predigers bildete alſo die Grundlage. Mit dieſem wird in den Noten ein ſeltenes Buch, welches eine Biographie Spinoza's von Boullainvilliers enthält, verglichen[2].

Dieſe Biographie, welche den Colerus zu Grunde legt, und meiſt nur in den Urtheilen über den ihr verhaßt erſcheinenden Atheiſten weitläufiger iſt, erhielt Paulus von Henke. Damit verglich er noch eine dritte Lebensbeſchreibung Spinoza's, die er von demſelben Gelehrten empfing. Sie ſtammte von Lucas, einem Arzte und Spinoza's Freunde. Es wurden nur 70 Exemplare, um auf die Zahl der 70 Jünger Jeſu hinzudeuten, durch den Druck abgezogen, ſo daß das Buch ſo ſelten, als ein Manuſcript, iſt. Wahrſcheinlich erſchien die Lebensbeſchreibung erſt nach der von Colerus. Auch jene wird in Noten mit dem franzöſiſchen Texte dieſes Theologen, wo ſie abweicht, verglichen. Die Aufſchrift iſt: *La vie et l'eſprit de Mr. Benoit de Spinoza.* Eine andere Handſchrift des Lucas'ſchen Codex erhielt Paulus von Göttingen durch Reuß, und auch dieſe wurde, weil ſie Zuſätze hatte, mit den übrigen Biographieen in den Noten verglichen. Damit gab der Verfaſſer ſeine eigenen und Kortholts und Leibnizens Bemerkungen über dieſen Gegenſtand, ſo daß

[1] Spinozas Ausgabe von Paulus Vol. II., Vorrede, S. 17: *Unde conſilium nobis enatum eſt, Colerianum libellum pro baſi biographiæ Spinozanæ ponendi* uſw. —— [2] *Refutation des erreurs de Benoit de Spinoſa par Mr. de Fénélon, archevêque de Cambray, par L. P. Lami, benedictin et par le comte de Boullainsvilliers avec la vie de Spinoza, écrite par M. Jean Colerus . . . augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une vie manuſcrite de ce philoſophe, faite par un de ſes amis, Bruxelles chez François Foppens, 1731.* Die Grundlage iſt alſo auch hier *Colerus.*

daraus eine höchſt wichtige Sammlung für die Geſchichte Spinoza's entſtand, welche alles das ſorgfältig vermied, was längſt vorher durch Bayle in ſeinem *Dictionaire*, durch den Ungenannten in ſeiner der Ausgabe von Spinoza's nachgelaſſenen Schriften vorausgeſchickten Vorrede und durch Niceron in ſeinen *Memoiren* über Spinoza bekannt geworden war. Wie ſtark der Pfaffenhaß war, der den freien Denker, der ſich mit Brillenſchleifen und Zeichnen das Leben friſten mußte, auch noch nach dem Tode verfolgte, ſieht man aus der ſo viele wichtige Aufſchlüſſe gebenden Biographie Spinoza's von Colerus, ſeinem geiſtlichen, orthodoxen Hausgenoſſen. Dieſer erzählt[1], *der Barbier Spinoza's habe nach des letztern Tode eine Rechnung in dieſen Ausdrücken übergeben: Herr Spinoza wohlſeligen Andenkens*[2] *ſchuldet dem Abraham Kervel, Chirurgen, für Raſiren während des letzten Vierteljahres die Summe von 1 fl. 18 Sous. Die Leichenbitterin und zwei Schneider, wie auch der, welcher Handſchuhe für die Trauer beim Begräbniſſe liefert, machten dem Verſtorbenen ähnliche Complimente. Wenn dieſe guten Leute gewußt hätten, welches die Principien Spinoza's in der Religion waren, ſo hat es den Anſchein, daß ſie nicht ſo mit dem von ihnen gebrauchten Ausdrucke wohlſelig würden geſpielt haben, oder haben ſie ſich vielleicht des gewöhnlichen Sprachgebrauches bedient, welcher oft den Mißbrauch duldet, den man ſich mit ähnlichen Ausdrücken gegen Perſonen erlaubt, die in Verzweiflung oder Unbußfertigkeit bis zum Ende des Lebens beharrten, und in dieſer geſtorben ſind?* In Boullainvilliers wird ſogar der Ausdruck *selig* vor dem Namen Spinoza hinweggelaſſen[3], den der fromme Colerus beibehält. Paulus erhielt aus der Wolfenbüttler-Bibliothek durch den Bibliothekar Langer das aus Holland ſtammende, treffliche Bild des verehrten Philoſophen, von dem er einen wohlgelungenen Kupferſtich von des Künſtlers Lips Hand im zweiten Bande gab. Sehr bezeichnend iſt die Schilderung Spinoza's nach dieſem Bilde durch unſern Theologen. *Die Geſichtszüge verrathen, wie er ſagt, den ſpaniſch-jüdiſchen Urſprung. Die*

[1] Spinozæ *opera* ed. Paulus, tom II. p. 663. —— [2] *De bien heureuſe memoire*, A. a. O. —— [3] *Feu* a. a. O. S. 663.

Feinheit des Urtheils drückt ſich in der Miene aus. In den frühern von Spinoza bekannten Bildern war die Miene trauriger, als man dieſes von dem ruhigen und einfachen Gemüthe des Denkers erwarten ſollte. Heiterkeit der Stirne und Freundlichkeit um den Mund will Paulus von einem Geſichte Spinoza's, der auch den am höchſten in der Geſellſchaft ſtehenden Männern gefiel, und den ſich viele Zeitgenoſſen wegen ſeiner Heiterkeit und Freundlichkeit zum Gefährten wünſchten. Das Geſicht in dem aus Wolfenbüttel erhaltenen, von Lips geſtochenen Bilde iſt nach ihm *der Dollmetſcher einer ſich des Guten und Rechten bewußten Seele, der Verkünder eben ſo eines tiefen Nachdenkens, als heiterer Beſcheidenheit. In dem weit geöffneten Auge und in der ganzen Farbe des Geſichtes offenbart ſich die Schwindſucht, die ihn ſo ſchnell der Erde entzog*[1].

* * *

⟨Aus mündlichen Mitteilungen Kuno Fiſchers im Februar 1903.⟩

Paulus kam 1811 nach Heidelberg und iſt hier 1851, 90 Jahre alt, geſtorben. In meinem erſten Semeſter las ich hier über Spinoza unter lebhaftem Anteil meiner Zuhörer. Paulus, der die erſte Spinoza-Ausgabe veranſtaltet hatte, hörte davon und ließ mir ſagen, daß es ihm angenehm ſein werde, wenn ich ihn beſuchen wolle. Ich beſuchte ihn wenige Monate vor ſeinem Tode. Er wohnte in der Friedrichſtraße im Landfriedſchen Hauſe; das Zimmer war verdunkelt wegen ſeiner Augen, auf dem Tiſche lag die Spinoza-Ausgabe. Er war ein kleiner, dürrer, ausgetrockneter Mann, schwarz gekleidet, das Geſicht gelb, die Stimme erloſchen. Ich war ein paar Stunden bei ihm. Er erzählte lebendig von Schiller — auch er war ein Schwabe aus Leonberg —, der ihn jeden Abend beſucht und eine Unzahl Taſſen Tee getrunken habe. In der Geſellſchaft der *Roſe* ſei er oft mit Schiller und Reinhold zuſammengekommen. Dann kam die Rede auf Fichtes Schrift *Kritik aller Offenbarung;* Reinhold habe geſagt, ſie ſei von Kant, aber er habe gleich gewußt, daß ſie nicht von Kant ſei. Von Fichte wollte er nicht viel ſprechen;

[1] Spinozæ *opera*, ed. Paulus, vol. II, S. 32 und 33.

er ſei außerordentlich eigenſinnig geweſen, habe ſich nie für etwas anderes intereſſiert als für ſeine Gedanken, aber näher ging er darauf nicht ein. Dann kam er auf Goethe und war förmlich enthuſiasmiert; es ſei nicht vorzuſtellen, was das für ein Mann geweſen ſei. So verließ ich ihn, auf der Friedrichſtraße umfing mich ein ſchöner Frühlingstag, wie es ſolche nur in Heidelberg gibt. Mir war zu Mute, als ob ich aus der Unterwelt käme und mit einem Schatten geſprochen hätte.

ADNOTATIONES

EEN BRIEF VAN WILLEM VAN BLIJENBERGH AAN ZIJN NEEF EN VRIEND SAMUEL VAN HOOGSTRATEN.

Het is wellicht niet ondienſtig onderſtaanden brief, waarvan het H. S. wordt bewaard op de Koninklijke Bibliotheek te 's Gravenhage, ter kennisneming aan te bieden aan de lezers van het *Chronicon*, al ware het ſlechts, omdat zij gelegenheid kan geven om zich een eenigzins milder oordeel te vormen over den Schrijver, die zich verſtoutte Spinoza te blijven laſtig vallen met zijne omſtandige vragen, ook nadat deze hem duidelijk had te verſtaan gegeven, dat hunne briefwiſſeling voor geen van beiden eenig nut kon opleveren.

In een opſtel voorkomende in den *Tijdſpiegel* van 1908, heeft de heer J. L. van Dalen een lans gebroken voor Blijenbergh, trachtende om aan zijn figuur meer recht te doen wedervaren door hem te zuiveren van de ſmetten van bekrompenheid en langdradigheid, op hem geworpen door bekende Spinoza-onderzoekers als van Vloten, Meinsma en Meijer. Het komt ons voor, dat de Schrijver, die zich overigens niet als verdediger van Blijenbergh wil opwerpen, er in geſlaagd is om aan te toonen, dat deze, al behoorde hij dan ook tot *dezulken, die Gods natuur met de menſchelijke verwarren*, door zijn onvermoeid en vaak ſcherpzinnig kampen voor het geloof, dat hem dierbaar was en dat hij terecht bedreigd zag in een op godsdienſtig gebied zoo woeligen tijd als de zijne, een beter vonnis heeft verdiend, dan over hem door die geleerden is geſtreken.

Monſieur
Monſ^r. Samuel van Hoogſtraten
A
Dordrecht.

Mon Couſijn.

Van deſe ſaeck van welche ick heden ſchrijve, alſoo daer dickwils met UE. afgeſproken hebben, en ſal UE. met een omswier van woorden niet moeyelijck vallen, maer met weynig regulen ſoo cort en claer

toonen als mijn mogelijck dat in ons behalvent lichaem nog it anders is, dat niet alleen geen lichaem is, maer een eyge en op ſigsſelveſtaende ſelfſtandicheyt, welck blijckt, om dat als ick naerſtigh een lichaem Examineer, daer niet in vinde als een ſpacye en uytbreydingen. want te meene dat een lichaem is een hert en duir een ruſtent of bewegend dingh is een dwalinge; een lichaem kan al deſe dinge aennemen maer en is de dinge ſelfs niet. Wat is dan een lichaem?

Niet anders als een uytgebreyt dingh, al wat boven dat in een lichaem is, en is niet het lichaem ſelfs, maer de aendoeningh van het lichaem; maer als ick nu alle aendoeningen van het lichaem naukeurig overdenck en vind ick er geen andere aendoeninge in, als die een lichaem preſupponnere ick vind er in hoegrootheyt, figuer, Beweginge etc, maer geen van alle kan ſijn ſonder lichaem, maer ick vind oock it in ons dat gants geen gemeenſchap heeft met het lichaem namentlyck dencken, gelijck ick int onderſoecke vant lichaem niet anders vondt als lichaem en it lichaemlycx en niet dat na gedagten ſmaeckte, ſoo en vindt ick oock niet als ick dit dencken onderſoeck dat tot een lichaem behoort, want het is niet Bewyſſelyck dat de menſelycke lichaeme dencken, maer wel dat deſelfde menſen zijn, die een lichaem hebben en die dencken konnen. laet alles dat in de geſchapen nateur is door uwe gedagten loopen, gy ſult in alles een lichaem en een uytbreydinge vinden. maer laet dan uwe gedagten oock eens door uwe gedagten loopen gy ſult er geen lichaem nog uytbreydinge in vinden, daer en boven verſcheelt dencken van lichaem ſoo veel, als licht van duyſterniſſe want lichaem ſluyt altyt in een uytbreydinge en afmetinge, maer niet de gedagten, en dat de gedagten oock niet eygen ſyn aant lichaem leeren ons duyſenderley planten boomen kruyden etc. welcke alle lichaemen ſyn en nogtants geen de minſte aparentie van dencken by ſigh hebben, waer uyt voor eerſt volgt dat dencken niet vant lichaem voortcomt, maer een andere oorſaeck moet hebben.

ten andere Blyckt oock dat dit dencken van een ſelfſtandige nateur voortcomt; onſen kennis en is tot nog toe in de nateurlycke dingen niet verder gekomen als alleen dat wy de aendoeningen en eygenſchappen kennen, maer van de dingen ſelfs weet nog niemant. wy kennen de

aendoeningen van een boom plant honig etc. en daer uyt leeren wy het een van het ander ſcheyden, maer wat eygentlyck honig is buyten die aendoeningen, kennen wy niet anders ſeggen als een uytgebreyt dingk, dat het gemeen heeft met duyſent anderen; wy kennen de toevoeginge van Ruſt, Beweginge, grootheyt, lengte breete etc. en de ſelfſtandicheyt daer die alle in verkeeren noemen wy lichaem; maer voor die geene, die ſig gewend de lichaemelycke dinge van de onlichaemelyche te onderſcheyden, ſal ooch verſcheyde aendoeninge vinden die gants geen gemeenſchap hebben met het lichaem, gelyck willen, niet willen, beveſtigen, loogenen etc. die moeten dan nootſakelyck een ſelfſtandicheyt hebben daer ſe in ſyn. dat is niet het lichaem, want in willen of niet willen beveſtigen of loogenen en is gants geen gemeenſchap vant lichaem van noode. wij noemen de ſelfſtandicheyt, daer die dingen in ſyn een denkend dingh, wy noement een ſelfſtandicheyt, de wyl dat dencken verſcheyde modes en aendoeningen geeft, derhalve, daer het onder hoort, moet een ſelfſtandicheyt ſyn, niet en kan dit dencken een modes vant lichaem ſijn, want geen modes of wyſe en kan begrepen worden, ſonder met eene dat dingk te begrijpen-daer het een modes is, maer ick kan mijn gedagten en denkingen begrijpen ſonder myn lichaem, derhalve is dencken geen wyſe nog toeval van het lichaem. Verſcheyde eygenſchappen te hebben preſupponeert een ſelfſtandicheyt te ſijn, maer in dit denkend ding vind ick verſcheyde eygenſchappen als verſtaen en willen en der halve is dit denkend ding een ſelfſtandicheyt, en eyndelyck wie kan niet bevatten, ſoo hy der ernſtig op denckt dat denkinge en verſtaen gants niet af en hangen van het lichaem, want wie kan niet op god, wie kan niet op ſyn eyge gedagten dencken ſonder behulp vant lichaem? nu dan, ſoo de denkinge niet vant lichaem hange, ſoo moet veel minder die oorſaeck van dencken niet vant lichaem hangen en dit is weerde neef dat ick cortlyck agte tot verklaringe van deſe ſaeck. UE. laet er ſyn gedagte ernſtig over gaen, ſal in toecomende alles breder deduceeren

Blyve na Gebiedeniſſe
UEdw neef
W. v. Blyenberg.

Dord 10 Juny 1661.

Tot de geſchriften van Blijenbergh, door den heer van Dalen in bovenvermeld artikel beſproken, behoort een in 1671 in tweeden druk verſchenen werkje, getiteld: *De Kenniſſe Godts en Godtsdienſt.* Op het voetſpoor van Meinsma neemt van Dalen aan, dat de eerſte druk het licht zag in 1663, alzoo twee jaren na het ſchrijven van den onderhavigen brief. Het tweede boek van dat werkje, handelende over *de Ziel en haar Eeuwigheyt*, kan worden opgevat als een nadere uitwerking van het thema in den brief beſproken. Wellicht wordt deze uitwerking door den Schrijver in het uitzicht geſteld met zijn belofte aan het ſlot, dat hij *in toecomende alles breder (ſal) deduceeren.*

In beide ſchrifturen beijvert de Schrijver zich om duidelijk te maken, dat lichaam en ziel twee geheel op zich zelf ſtaande, niets met elkander gemeen hebbende, zelfſtandigheden zijn, die ook niet uit elkaar kunnen worden begrepen. Hij doet zich kennen als een aanhanger van Deſcartes, op welken wijsgeer trouwens in *de Kenniſſe Godts* met zooveel worden een beroep wordt gedaan. Dit neemt niet weg, dat de argumentatie op verſchillende plaatſen ſpinoziſtiſche trekken bevat en, vooral met de concluſie aan het einde, herinnert aan den tweeden Stelling van het derde Boek der *Ethica.*

'S GRAVENHAGE. A. J. PAULUS.

ZUM DETERMINISMUS D'ESPINOZAS.

Die Frage der Willensfreiheit iſt ein Hauptproblem in jeder Weltanſchauung. Jeder Philoſoph muß ſich damit befaſſen; keiner kann ſie umgehen, beſonders nicht wenn er ſich beſchäftigt mit ethiſchen Auseinanderſetzungen. Ein zuſammenhängendes und logiſch konſtruiertes Syſtem wäre einfach nicht denkbar, ohne daß der Philoſoph in dieſer Beziehung vorher zu einer feſten Überzeugung gelangt und in dieſer Angelegenheit ſeines Urteils ſich klar bewußt geworden wäre. Zweideutigkeit der Auffaſſung und der Vorſtellung iſt hier nicht erlaubt; und von einem Zwieſpalt darf

nicht die Rede ſein, wenn er ſich als führender Geiſt der Menſchheit betrachten will und als ſolcher auftreten.

Auch Spinoza kam bei ſeinen mannigfaltigen Betrachtungen alsbald mit dieſem wichtigen Problem in Berührung, und ſeine Anſchauungen in dieſer Hinſicht laſſen keinen Zweifel übrig, nach welcher Seite er hinneigte und welche Anſicht er vertrat. Doch liegen ſeine Behauptungen in dieſer Frage verbreitet über verſchiedene Stellen der drei erſten Bücher ſeines Hauptwerks; und bei der großen Bedeutung, welche die Frage hat, ſcheint es mir nicht unwichtig, dieſe verſchiedene Stellen zuſammenzufügen zu einem Ganzen, damit ſie in ihrem Zuſammenhang klar hervortreten und des Meiſters Anſicht deutlich erkennen laſſen.

Klar ſchon hat Spinoza die Wahrheit eingeſehen, welche von der neueren Pſychologie allgemein wird anerkannt, daß unter dem Begriff *Wille* nicht etwas Selbſtändiges zu verſtehen iſt, das in ſeiner Geſamtheit als eine Einheit zu ſondern wäre, ſondern daß in Wirklichkeit der Wille nur zuſammengeſetzt iſt aus der Summe des einzelnen Wollens. *Voluntas*, ſo heißt es, *nihil eſt præter ipſas ſingulares volitiones* (II. 49 Dem.). Der Wille iſt auch nicht zu ſondern von dem Verſtand: dieſe beiden ſind nicht voneinander zu ſcheiden (II. 49 Cor.). Am Ende iſt der Wille nur ein Zuſtand des Denkens (I. 32 Dem.); die Seele kennt nur ein Wollen, inſoweit dieſes enthalten iſt in Vorſtellungen: *in mente*, ſagt Spinoza, *nulla datur volitio præter illam, quam idea, quatenus idea eſt, involvit* (II. 49). Der Wille ſtellt alſo kein beſonderes Seelenvermögen dar, ſondern iſt das Reſultat von Vorſtellungen, gegründet auf Geiſteswirkſamkeit intellektueller Art. Spinoza bekennt ſich ſomit zu einem reinen Intellektualismus; — in Gegenſatz zu dem Voluntarismus, der beſonders in der neueren Philoſophie ſo viele Vertreter findet.

Die Frage der Willensfreiheit kann in letzter Inſtanz nur heißen die Frage, ob in einem gegebenen Augenblick eine gegebene Perſon imſtande iſt, etwas nach Belieben zu gleicher Zeit entweder zu wollen oder nicht zu wollen. Spinoza mußte dieſe Möglichkeit ganz beſtimmt ablehnen. Denn eine ſolche Möglichkeit würde notwendig einen Zufall einſchließen; und einen ſolchen Zufall konnte unſer

Philoſoph nirgends anerkennen. Nichts in der Welt iſt dem Zufall überlaſſen, alles Geſchehen mit abſoluter Notwendigkeit beſtimmt: *Omnia ex neceſſitate divinæ naturæ determinata ſunt ad certo modo exiſtendum et operandum* (I. 29). Wir reden wohl oft von etwas *Zufälligem;* aber das will im Grunde nichts anderes bedeuten als den Umſtand, daß unſere beſchränkte und unvollſtändige Einſicht keine genügende Kenntnis der determinierenden Urſachen beſaß (I. 33 Schol. 1).

Dieſer allgemeinen und unbedingten Notwendigkeit iſt auch unſer Wille unterworfen; dieſer macht davon keine Ausnahme, welche vollkommen unbegründet wäre. Die Vorſtellung des Beſtehens eines unbeſtimmten freien Willens iſt reine Einbildung und läßt ſich vor der philoſophiſchen Beſinnung und kritiſchen Überlegung unmöglich behaupten. Auch in ihren Willenserſcheinungen wird die Seele unabänderlich beſtimmt durch Urſachen, welchen wiederum andere Urſachen zugrunde liegen, und ſo weiter ohne Ende (II. 48). Auch dieſe Erſcheinungen ſind derſelben Notwendigkeit unterworfen wie die Erſcheinungen der materiellen Welt; und derjenige, welcher in der Meinung lebt, ſeinen Willen in Freiheit beherrſchen und ihn willkürlich geſtalten zu können, iſt im Irrtum begriffen und läßt ſich von Traumbildern irreführen (III. 2 Schol.).

Nur deswegen wähnen die Menſchen ihren Willen frei, weil ſie wohl ihre Handlungen kennen und deren unmittelbare Motive, und ſich der weiterliegenden beſtimmenden Urſachen gewöhnlich nicht bewußt ſind. Der Furchtſame wähnt freiwillig flüchten zu wollen, der Trunkenbold aus freiem Entſchluß ſein Geheimnis zu offenbaren, wiewohl weder der eine, noch der andere ſeine Handlung unterlaſſen konnte (III. 2 Schol.). Wäre der fallende Stein mit Bewußtſein verſehen, auch dieſer würde ſich als frei betrachten und wähnen freiwillig hinunterzufallen.

Die Lehre Spinozas von der allgemeinen Notwendigkeit und Kauſalität iſt enge verbunden mit ſeiner erhabenen Vorſtellung Gottes, welche ungetrübt geblieben iſt von kleinſeeligen anthropomorphiſchen Anſchauungen. Auch der Gott Spinozas iſt der allgemeinen Geſetzlichkeit unterworfen; er bildet ebenſowenig eine

Ausnahme wie wir und die ſinnlich wahrnehmbare Welt. In einer von Spinozas Definitionen heißt es: *Ea res libera dicitur, quæ ex ſola ſuæ naturæ neceſſitate exiſtit et a ſe ſola ad agendum determinatur* (I. Def. 7). So betrachtet, kann man allerdings Gott *frei* nennen, da Gottes Weſen *aus ſich ſelbſt* ſich geſtaltet, ohne irgendeinen Zwang von außen (I. 17 Cor. 2). Aber Gottes Weſen iſt notwendig ſo, wie es iſt. Es könnte unmöglich anders geſtaltet ſein; auch bei ihm iſt von Willkür nicht die Rede, denn auch bei Gott ſind die Handlungen und Manifeſtationen notwendige Folgen ſeines Weſens (I. 32 Dem.): die natura naturata iſt notwendig beſtimmt von der natura naturans (I 29 Schol.). Gott iſt die Urquelle allen Geſchehens; aber nichts hätte in anderer Weiſe hervorgebracht werden können (I. 33). Gott iſt machtvoll, inſoweit er die unmittelbare in ſich ſelbſt begründete Urſache iſt; die Folgen ſeiner Macht aber ſind die notwendigen Reſultate von Gottes Weſen und Natur.

Die Allmacht Gottes bedeutet alſo, daß er das höchſte Weſen iſt, Grund und Urſache von allem, was wir kennen. Nicht aber bedeutet dieſe Macht, daß Gott willkürlich etwas tun könnte oder unterlaſſen, etwas in dieſer oder in jener Weiſe zuſtande bringen. Denn, wären die Dinge anders als ſie ſind, ſo wäre das nur möglich, falls die Natur Gottes als deren Urſache anders wäre. Dieſelbe Urſache kann unmöglich zu gleicher Zeit zwei ganz verſchiedene Dinge hervorbringen (I. 33 Dem.).

Außerdem wäre die Vorſtellung, daß Gott die Dinge auch anders hätte geſtalten können, in Widerſpruch mit deſſen Vollkommenheit, da nicht zu gleicher Zeit ſowohl das Beſtehende als dieſes andere als vollkommen betrachtet werden könnte (I. 33 Schol. 2). Und wo blieben die Hoheit, Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit Gottes, wenn er nicht ſelbſtbeſtimmend, ſeiner Natur nach, ſchaffte, ſondern von etwas außerhalb ſeines Weſens liegendem beſtimmt würde? Ja, wo beſtimmte Ziele ſeinem Streben den Weg zeigen ſollten, da würden dieſe Ziele beweiſen, daß Gott noch etwas fehlte: und auch das wäre in Widerſpruch mit der Vollkommenheit ſeines Weſens.

Leiden. C. J. Wijnaendts Francken.

SPINOZA GEGEN CLAPMARIUS.

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des ſpinozaniſchen Stiles, daß er außerordentlich beziehungsreich iſt. Spinoza iſt nicht nur ein ſehr beleſener Autor geweſen, ſondern hatte, indem er ſchrieb, auch die von ihm beherrſchte zeitgenöſſiſche Literatur immer gegenwärtig und ſetzte ſich mit ihr auseinander. Das gibt zuweilen ſeinem Stil einen Zug von latenter Polemik, die die innere Spannung einer Gedankenentwicklung ins Dialektiſche ſteigert. Ganz ſelten nur polemiſiert Spinoza direkt, weit häufiger begnügt er ſich mit einem bloßen *ſunt qui fingunt* oder *alii putant* oder auch nur mit einem *niſi ſomniare velimus*, wo er ſich mit fremder Anſchauung auseinanderſetzt. A bon entendeur bon mot. Den Zeitgenoſſen waren viele ſolcher Hinweiſe ohne weiteres geläufig; wir müſſen die verlorenen Beziehungen erſt wieder aufnehmen und kein beſſeres Hilfsmittel finden wir dazu als Spinozas eigene Bibliothek.

Bei anderer Gelegenheit konnte ich nachweiſen, wie Spinozas *Tractatus Politicus* erfüllt iſt mit einer latenten Polemik gegen Hobbes. Hier mag auf eine freilich mehr gelegentliche polemiſche Haltung hingewieſen werden, die der Tractat gegen einen anderen, heute vergeſſenen Publiciſten einnimmt, gegen Clapmarius.

In Spinozas Bibliothek findet ſich des Arnoldus Clapmarius *De Arcarius Rerum publicarum Libri ſex* (ſ. Freudenthal, *Lebensgeſchichte Spinoza's*, Leipzig 1899, S. 163: Inventar der Bibliothek Spinozas: *In 12°: 10 Clapmarius de arcanis Rerum pp.*). Das Buch iſt zuerſt in Bremen 1605 erſchienen; da Spinoza es in 12° beſaß, hatte er vermutlich die Elzivirausgabe von 1641, der ein Auszug dieſer Schrift von Joannes Corvinus, eine Paraphraſe darüber von Chriſtophorus Beſoldus, ſowie *Concluſiones De Jure Publico* von Clapmarius, Franciscus Roſellus und Wolfgangus Heinricus Ruprechtus beigefügt ſind. Clapmarius (1574—1634), ein geborener Bremenſer, ſeit 1600 Profeſſor der Geſchichte und Politik zu Altorf, will in ſeinem Buche, offenbar nach dem Vorbild des Macchiavelli, auf den er ſich gelegentlich beruft, obſchon er ſeine Geſinnung tadelt (Lib. V. Cap. 4.), die geheimen Maximen der Staaten und

Staatslenker darlegen. *Arcana* definiert er (Lib. I. Cap. 5.) als die geheimen Erwägungen derer, die die Staatsleitung innehaben, im Intereſſe der eigenen Sicherheit und der Erhaltung der Staatsform; ihr Weſen beſteht in der Differenz der wirklichen und der vorgegebenen Motive der Regierungshandlungen (*quibus aliud agitur, aliud ſimulatur agi*, Lib. II. Cap. 10.), alſo in einer *ſimulatio*, deren aber der Staat ſowenig entraten kann wie der Handel ſeiner Geſchäftskniffe, die Malerei ihrer Augentäuſchung, die Kriegskunſt ihrer Kriegsliſten (Lib. V. Cap. 2.). Clapmarius behandelt im erſten Buche die *Jura Imperii*, die Rechte der Souveränität, und führt deren elf an: *1. Legem aliis dare, non accipere; 2. Legibus ſolutum eſſe; 3. Magiſtratus creare; 4. Jus mittendi legatos ac recipiendi; 5. Jus vitæ et necis; 6. Jus rerum ſacrarum; 7. Extrema provocatio; 8. Bellum inferre et pacem facere; 9. Monetam cudere; 10. Jus Nundinarum; 11. Jus vectigalium.* Im zweiten Buch behandelt er die *Arcana Imperii*, die Geheimmaximen, die im Weſen der Regierungen an ſich ſchon gegeben ſind und die jeweils verſchieden ſind, ob es ſich um Monarchie, Ariſtokratie oder Demokratie handelt und ob Monarchie ſich gegen Ariſtokratie oder Demokratie, Ariſtokratie gegen Monarchie oder Demokratie, Demokratie gegen Monarchie oder Ariſtokratie zu wehren hat, ſo daß es immer ſechs Claſſen der *Arcana* gibt. So gehört es zu den Geheimmaximen der Ariſtokratie, das Volk von den Staatsverſammlungen, von der Verwaltung, Rechtſprechung und dem Heeresdienſt fernzuhalten (Cap. 3.—7.), und es durch religiöſe Motive einzuſchüchtern (Cap. 9), die Heerführer nicht zu mächtig werden zu laſſen und niemandem ein Amt zu lange zu belaſſen (Cap. 11.), zu den Maximen der Demokratie dagegen, ſich den Staat durch die Wehrfähigkeit des Volkes zu ſichern (Cap. 13.), zu denen die Monarchie, das Volk ſtets in Atem zu halten (Cap. 17.) und die Beamten nicht zu mächtig werden zu laſſen (Cap. 18.). Im dritten Buch behandelt Clapmarius die *Arcana Dominationis*, die Geheimmaximen, die der perſönlichen Sicherheit der Gewalthaber und der Suggeſtion aufs Volk dienen. Hierbei wird *Dominatio* ſchon als Mittelding zwiſchen *Imperium* und *Tyrannis* gefaßt (Lib. V. Cap. 1.), als *legitima ac juſta tyrannis*

oder *legitimum imperium, ſed paulo violentius* (Lib. III. Cap. 2.). Dazu gehört in der Monarchie das Poſtregal (Cap. 4.), die Unterſagung des directen Verkehrs mit dem Heere, der dem Herrſcher vorbehalten wird (Cap. 5. 6.), die Unterſagung eigenmächtiger Befeſtigung von Städten (Cap. 7.), die Anlegung von Herrſchaftsabzeichen (Cap. 9.), Verbot der Magie und Wahrſagekunſt (Cap. 13.), in der Ariſtokratie das Verbot der Befeſtigung von Wohnſtätten (Cap. 18.), Bewaffnung der Patricier (Cap. 19.), Verbot der Heirat mit Plebejern (Cap. 21.), in der Demokratie Verbot der Feſſelung eines Bürgers (Cap. 23.). Im vierten Buche werden die *Jura Dominationis*, die perſönlichen Vorrechte der Gewalthaber, die dem *jus ordinarium* zuwiderlaufen, behandelt. Derart ſind das Aſylrecht (Cap. 5.), gewiſſe Eheerleichterungen für den Herrſcher (Cap. 7.—9.), in der Demokratie der Oſtrakismos (Cap. 11.), das Begnadigungsrecht (Cap. 14.), das Recht der Beſtrafung gegen Verwandte von Verſchwörern (Cap. 15.), in der Ariſtokratie das Recht der Exilierung Übermächtiger (Cap. 17.). Das fünfte Buch behandelt die *Flagitia Dominationis*, diejenige aus Geheimmaximen ſich ergebende Praxis, die ſich ſelbſt durch die laxe Moral der *Arcana* nicht mehr rechtfertigen läßt, und zu denen auch die ſog. *conſilia Machiavelliſtica* gerechnet werden. Als Beiſpiel ſolcher Maximen, die er auch *Arcana Domus* nennt, bezeichnet er den Brudermord der türkiſchen Sultane (Cap. 2.). Das ſechſte Buch behandelt endlich die *Simulacra Imperii*, den Schein der Macht ohne reale Macht, in der Art des Dogats von Venedig, des römiſchen Opferkönigtums (Cap. 3.) uſw.

Das Werk des Clapmarius iſt von ſehr oberflächlicher Art, ohne jene Einſicht in die treibenden Kräfte des Staatslebens, wie ſie Macchiavelli beſitzt. Er ſchöpft ſeine Kenntniſſe nur aus Collectaneen antiker Autoren, und ſelbſt hier mußte er ſich den Vorwurf gefallen laſſen, daß er fremde Collectaneen geplündert habe (vgl. Beſoldus, *De Arcanis Rerumpublicarum Diſſertatio*, S. 1). Spinoza hat dem Werke demgemäß auch nichts Weſentliches entnommen. Gleichwohl aber hat er auf die Lehre von den Geheimmaximen des Staates, wie ſie ihm darin vorlag, im *Tractatus Politicus* zweimal

Bezug genommen. Einmal ſtellt er den *prava tyrannorum arcana*, in denen man ohne weiteres des Clapmarius *Arcana Dominationis* und die Forderung der *ſimulatio* wiedererkennt, die Forderung einer gewiſſen Öffentlichkeit in den Staatsgeſchäften entgegen (*Tract. Pol.* VII, § 29). Dabei verdammt er das Verfahren derer, die ſich durch den Geheimbetrieb der Staatsgeſchäfte die Herrſchaft erſchleichen wollen, mit demſelben Tacitus-Wort, mit dem Clapmarius ſein Buch geſchloſſen (Lib. VI. Cap 21.), um die Feinheit im Verfahren der römiſchen Kaiſer zu rühmen, mit der ſie das Reich gewonnen. Bei Clapmarius heißt es: *Ac quidem hiſce, et id genus rationibus, multo plus citiusque impetrarunt Principes Romani, quam ſi momento, unicoque impetu, imperium populo abſcidiſſent. Quod eleganter et vere Tacitus: Specioſa verbis, re inania at ſubdola: quantoque maiore libertatis imagine tegebantur, tanto eruptura ad infenſius ſervitium.* Spinoza wendet dieſes Wort gegen Clapmarius, indem er ſchreibt: *Verum eorum, qui ſibi imperium abſolutum concupiſcunt, hæc unica fuit cantilena, civitatis omnino intereſſe, ut ipſius negotia ſecreto agitentur, et alia hujus modi, quæ quanto magis utilitatis imagine teguntur, tanto ad infenſius ſervitium erumpunt.* An ſpäterer Stelle (*Tract. Pol.* VIII, § 31) wirft Spinoza ſodann den *arcanis imperii Monarchici* (der Terminus iſt dem Werk des Clapmarius geläufig) ihre Koſtſpieligkeit und die drückende Laſt vor, die ſie den Untertanen verurſachen.

FRANKFURT A. M. CARL GEBHARDT.

MISCELLANIES.

SPINOZA: SALE OF MS. LETTER.

Sotheby's catalogue of ſale dated May 30th, 1825 (The Sypeſteyn collection).

LOT 205: Spinoza Benedictus to Louis Maierus, Voorb. 3 Aug. 1663. Relating to the correction of ſome philoſophical work which he had recently publiſhed. (*Latin*).

The letter, which is evidently Ep. 15, (ed. Gebhardt), was ſold

to Thorpe, a bookſeller, for £ 2-6-0 (Two pounds, ſix ſhillings), for that time a very large amount.

* * *

LEX ILLA DE NON MACTANDIS BRUTIS
(Eth. IV, prop. 37, ſch. 1).

What is this *lex?* The *declaratio* of Raymond Lull lays it down: *quod lex naturalis prohibet interfectionem animalium irrationalium.* (Cap. XX, p. 124, ed. Keicher, *Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters*, VII, 4—5, Münſter 1909.)

* * *

THE NAME *SPINOZA.*

Gebhardt's theory that the original form was Spiñoza is confirmed by the form *Spineoſa* found in the document giving his landlord's claim (ap. Freudenthal, *Lebensgeſchichte*, p. 168). *‚Spineoſa' iſt deutlich geſchrieben*, remarks the note (ib. p. 288). Is it too much to aſſume that here we have preſerved the way in which Van der Spyk actually pronounced his lodger's name?

MANCHESTER. LEON ROTH.

SCRIPTA EXPOSITA

PHILOSOPHISCHE WELTBIBLIOTHEK: 1. Spinoza Redivivus (Eine Fibel für Anfänger und Verächter der Philoſophie); 2. Auguſtinus Redivivus (Des heiligen Kirchenvaters philoſophiſches Weltbild); 3. Zum Charakter Spinozas; 4. Der Briefwechſel Spinozas (2 Bände); 5. Der Gleichlaut von Glauben und Wiſſen (Nach Auguſtins Buche über die wahre Religion); 6. Philoſophia militans (Urtext von Auguſtins *De vera religione*); 7. Gegenſtand und Weiſe von Erfahrung und Transzendenz. — Halle a. Saale, Weltphiloſophiſcher Verlag 1919 bis 1921.

Weltphiloſophiſcher Verlag, Philoſophiſche Weltbibliothek, ſchon dieſe Namen weiſen darauf hin, daß hier etwas beſonderes gewollt iſt. Ein Verlag, der eigens für die Werke eines Autors gegründet wurde. Eine Bücherreihe eines Autors, die organiſch aufgebaut iſt. Ein Autor, der ſeinen Namen geheim hält. — Das hat ſeine Gründe: Es gibt nur *eine* Wahrheit. Dieſe eine Wahrheit iſt die *vollendete Philoſophie*, die, das liegt in ihrem Begriff, ſich die Welt erobern muß und erobern wird. Daher *Weltphiloſophie*, der die Bücherreihe, der der Verlag dient. Jeder Wahrheitſuchende muß ſich und wird ſich zu ihr bekennen, denn ſie folgt aus der Natur des reinen Geiſtes und iſt unabhängig von den individuellen Verſchiedenheiten der Menſchen. Der individuelle Menſch iſt nur ihr Verkünder, ihr Diener, ſonſt nichts. Deshalb verſchweigt der Autor ſeinen Namen.

Nach Anſicht des Autors hat es in der Geiſtesentwicklung der Menſchheit bereits eine Anzahl *Vollender* der Philoſophie gegeben z. B. Moſes, Chriſtus, Paulus, Auguſtinus, Spinoza. Die anderen Größen der geiſtigen Menſchheit wie Buddha, Plato, Kant, Schopenhauer waren nur *Ahner* der Wahrheit. Aus dieſer Reihe der *Vollender der Philoſophie* geht deutlich hervor, daß Religion und Philoſophie in ein beſonderes Verhältnis gebracht werden. Der Glaube, *unmittelbares Ergriffen-Werden und Ergriffen-Sein durch Gott* ſtellt das *echte Reich des Geiſtes* dar, *demgegenüber auch die Gedankenwelt der Vollendeten Philoſophie . . . . . nur als theoretiſche Vorſtufe . . . . . anzuſehen iſt.* (*Philoſophia militans*, p. XI., ähnlich *Auguſtinus Redivivus*, p. 147). Das ſoll aber nicht heißen, daß die

Philoſophie den Glauben theoretiſch begrifflich zu ſtützen habe, ſondern ſelbſtändig von ſich aus gelangt ſie auf theoretiſchem Wege zu dem gleichen Ergebnis wie die Religion durch den Glauben.

Philoſophie und Religion ſind beide nur in einer Gemeinſchaft möglich, *denn nur innerhalb einer ſolchen gibt es gegenſeitige Beziehungen, und eben die Regulierung dieſer Beziehungen zu je einem geordneten Ganzen iſt das Objekt, d. h. der Gegenſtand von Religion und Philoſophie* (*Auguſtinus Redivivus*, p. 139).

Damit iſt die Aufgabe umriſſen, die ſich der Autor ſtellt. Erſtens die theoretiſche: die vollendete Philoſophie darzuſtellen, deren Ergebniſſe mit den Lehren der Religion übereinſtimmen ſollen; zweitens die praktiſche: mit Hilfe von wahrer Religion und wahrer Philoſophie eine Gemeinſchaft zu gründen, die ſich, von dem beſiegten Deutſchland ausgehend, über die ganze Welt ausbreitet und zu einem wahren Völkerbund und Weltfrieden hinführt.

Die Pfeiler, auf denen der Autor ſeine Darſtellung der vollendeten Philoſophie gründet, ſind Auguſtinus und Spinoza. Auguſtinus als Philoſoph, nicht als Kirchenvater. Nach Meinung des Autors iſt er auch Philoſoph, wenn er auch ſeine Philoſophie in ein religiöſes Gewand kleiden mußte, damit er ſeiner Gemeinde verſtändlich blieb. Jeder kongeniale *Geiſtesfürſt* wird den *philoſophiſchen Gehalt ſeiner Schriften* mit ſicherem Blick herausfinden. In der *philoſophiſchen Weltbibliothek* geſchieht dies zum erſten Male. Auch Auguſtinus entpuppt ſich als Vollender der Philoſophie, der als ſolcher ganz das gleiche gelehrt hat wie Spinoza und der als Kirchenvater die wahre Religion gepredigt hat. Da alſo Auguſtinus der Kirchenvater, Auguſtinus der Philoſoph (der übrigens auch immer nur im Gewande des Kirchenvaters auftritt) und Spinoza ein und dasſelbe gelehrt haben, können ſie in gegenſeitiger Ergänzung zur Interpretation der vollendeten Philoſophie herangezogen werden. Eine äußerſt gefährliche Methode, die von vornherein die Grenzen zwiſchen Philoſophie und Religion verwiſcht und es ſchier unmöglich macht nachzuprüfen, ob wirklich die hier vorgetragene Philoſophie rein von ſich aus zu ihren Ergebniſſen gelangt, wie der Verfaſſer vorgibt, oder ob ſie nicht doch, wie ehedem, mehr oder

weniger bloß zu einer Magd der Theologie herabgedrückt wird. Erhöht wird dieſes Bedenken dadurch, daß der 2. Band, der ſich nach Auguſtinus nennt, mindeſtens in gleichem Maße von Spinoza handelt und daß der 5. Band, der den *Gleichlaut von Glauben und Wiſſen* nach Auguſtins Buche über die wahre Religion beweiſen ſoll, nichts zu dieſem ſchwierigen Thema beibringt.

So über Tendenz und Interpretationstechnik des Autors unterrichtet, kann die Lehre nun ſelbſt dargeſtellt werden. Nach weitem Umweg, auf dem vor allem die gegenwärtige Philoſophie und Spinozaliteratur einer ſcharfen Kritik unterzogen, auf dem die Gewißheit der reinen Anſchauung a priori und der Logik angezweifelt wird, präſentiert der Autor als erſtes poſitives Ergebnis das *Wahrheitsmodell*, den Konſtruktions- oder Entſtehungsgedanken der Kugel (Punkt-Gerade-Kreis-Kugel), das Spinoza im *Tractatus de intellectus emendatione* gebraucht. Eine Geometrie nach ſolchen Entſtehungsgedanken, denen die Gewißheit unmittelbar (unter Hinweis auf *Ethik* II 43) innewohnt, wird gefordert; die Geometrie Euklids, die der Logik nicht entraten kann, wird abgelehnt. Nicht dieſe, ſondern die Geometrie nach Entſtehungsgedanken hat Spinoza vor Augen gehabt, als er die Ethik *more geometrico* abfaßte.

Es ſeien gleich hier zwei Einwände erhoben. Sachlich wäre es in der Ordnung geweſen, wenn, nachdem ſelbſt die Gewißheit der Logik angezweifelt wurde, nur ein Wort über Art und Herkunft der Gewißheit des Wahrheitsmodells, das als Leitfaden zum Auffinden weiterer Wahrheiten dienen ſoll, geſagt wurde. Leider nichts von alledem, ſtatt deſſen nur der Hinweis auf *Ethik* II 43, der in dieſem Zuſammenhange nicht befriedigen kann. Und zweitens: Mag Spinoza auch eine Geometrie nach Entſtehungsgedanken gekannt haben, mag er ſie ſchließlich auch für eine ſyſtematiſche Darſtellung der Philoſophie in der höchſten Erkenntnisgattung gefordert haben, ſeine *Ethik* hat er jedenfalls nicht nach den Prinzipien einer ſolchen Geometrie, ſondern nach denen der Euklidiſchen abgefaßt. Wie dieſe gebraucht er Definitionen, Axiome, Lehrſätze und Beweiſe; lediglich auf die Poſtulate hat er verzichtet — es ſei denn, daß man den *Tractatus de intellectus emendatione*, als

Aufruf zur Selbſtbeſinnung (*idea reflexiva*), ſinngemäß als Poſtulat betrachtet.[1] Wie dieſe, iſt die *Ethik* ohne ausgiebigen Gebrauch der Logik völlig undenkbar. Hätte aber Spinoza eine Geometrie nach Entſtehungsgedanken gekannt und demzufolge die Euklidiſche verworfen, dann wäre es zum wenigſten ein ſchwerer taktiſcher Fehler geweſen, ſeine *Ethik* nach Art eben dieſer Euklidiſchen Geometrie darzuſtellen. Denn welcher Schüler oder Anhänger würde durch eine ſolche Taktik nicht auf einen falſchen Weg gebracht?

Kehren wir zur Darſtellung der Lehre des Spinoza Redivivus zurück: Aus dem Wahrheitsmodell entnehmen wir, daß der Wahrheit Gewißheit und Notwendigkeit eignen muß. Unterſuchen wir daraufhin unſer Geiſtesleben, ſo entdecken wir zunächſt nichts, was dieſer Anforderung entſpricht. Zufällig, vereinzelt, zuſammenhanglos und ohne Gewißheit iſt alles, was uns unſere Sinne bieten und was von ihnen abhängt. Das ſind das Gedächtnis und die Sprache. Beſonders breiter Raum wird dabei dem Nachweis eingeräumt, daß auch die Sprache nur auf den Sinneswahrnehmungen ſich aufbaut, daß ſie nur den praktiſchen Bedürfniſſen des Lebens zu dienen berufen iſt und daß die Begriffe, die darüber hinaus etwas Geiſtiges bezeichnen, den größten Meinungsverſchiedenheiten unterworfen ſind. Infolgedeſſen iſt die Sprache zur Darſtellung vollendeter Philoſophie ungeeignet und nur ein notwendiges Übel, dem wir uns zwar nicht entziehen können, das wir aber an Hand des Wahrheitsmodelles ſtändig kontrollieren müſſen.

Auf Grund dieſer Ergebniſſe werden zwei Gebiete ſtreng unterſchieden: Das *Reich der Wahrheit* oder der *Gedachtheit* und das *Reich der Empfundenheit*. Dem Begriff *Gedachtheit* entſprechen die Spinoziſchen Begriffe *Deus, Natura, eſſentia, natura rei, vera idea;* dem der *Empfundenheit imaginatio, idea falſa* etc.

Auch hier ſei gleich eine kritiſche Bemerkung eingeſchaltet. Der

[1] In dieſem Sinne verwendet Carteſius die Poſtulate in dem nach geometriſcher Methode abgefaßten Anhang zu den zweiten Erwiderungen der *Meditationes*, von dem ſie Spinoza in die *Principia Philoſophiæ* pars II. in gedrängter Form übernimmt. — Die als *Poſtulate* bezeichneten Sätze in der *Ethik* ſind nichts anderes als Axiome, wie ſich leicht einſehen läßt.

Autor weiſt ſelbſt darauf hin, wie ſorgfältig Spinoza in Wahl und Gebrauch der Worte war, deren feinſte Unterſcheidungen ſich in der Überſetzung kaum angeben laſſen (*Spin. Red.* p. 37 f.). Trotzdem vereinfacht er die Terminologie Spinozas in dieſer denkbar umfaſſendſten Weiſe[1], und zwingt uns ſomit ſeine Überſetzungen in jedem einzelnen Falle auf ihre Berechtigung hin zu unterſuchen. Dieſe Überſetzungstechnik ergänzt das oben über die Interpretationstechnik Geſagte. Zu Gunſten des Verfaſſers darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß er ſtets den Originaltext ſeiner Überſetzung voranſtellt, ſo daß die Nachprüfung leicht möglich iſt.

Außer dem *Reich der Gedachtheit* und dem *Reich der Empfundenheit* gibt es nichts Drittes. Was wir darüber hinaus als Reich der körperlichen Dinge oder als Außenwelt bezeichnen könnten, gehört zum Reich der Empfundenheit, denn es iſt uns nur durch Vermittlung der Sinne zugänglich. Der Begriff *Exiſtenz* iſt eine notio univerſalis, er iſt die höchſte und letzte Abſtraktion, die wir aus dem Reich der Empfundenheit gewinnen können. Philoſophiſch hat er aber keine Bedeutung, weil er keine Beziehung zum Reich der Gedachtheit hat. (Zum Reich der Gedachtheit gehört das *eſſe*, nicht das *exiſtere*). Durch dieſe Auffaſſung der Exiſtenz erhält auch die erſte Definition der *Ethik* einen ganz neuen Sinn. Die *cauſa ſui*, deren *eſſentia* die *exiſtentia* einſchließt, iſt weiter nichts als die Gedachtheit oder der Zuſammenhangsgedanke, der ſo umfaſſend iſt, daß er außer dem Reich der Gedachtheit auch das der Empfundenheit mit umſchließt, der alſo, allumfaſſend, der höchſte Zuſammenhangsgedanke iſt. *Deus ſive Natura* muß alſo nun richtig mit Gott

[1] Man ſollte erwarten, daß die vereinfachte Terminologie dann wenigſtens ſtreng eingehalten wird. Leider iſt das nicht der Fall. So wird der Begriff *ideatum* (*Ethik I*, Axiom 6), nachdem ausführlich dargetan iſt, daß er bisher noch von keinem Überſetzer richtig verſtanden wurde, mit *gedachter Gegenſtand* überſetzt (*Auguſtinus Redivivus* p. 35—39). An anderer Stelle (*Gegenſtand und Weiſe*, p. 41) wird der von Spinoza ganz im gleichen Zuſammenhang gebrauchte Begriff *ideatum* (*Ethik II*, Explicatio ad Definitionem 4) mit *Zielgegenſtand*, nach der Terminologie des Verfaſſers gleichbedeutend mit *Gegenſtand im Reich der Empfundenheit* übertragen. Beide Überſetzungen ſtehen ſich unvereinbar gegenüber. Zwei weitere Beiträge zur Überſetzungstechnik des Autors, die fundamentale Bedeutung für ſeine Philoſophie haben, werden weiter unten behandelt.

oder die Gedachtheit überſetzt werden. Infolgedeſſen iſt es auch falſch, Spinoza als Pantheiſten zu bezeichnen, ſeine Gottesanſchauung iſt mit der Auguſtins identiſch. —

Hier iſt der Angelpunkt der Philoſophie des Spinoza Redivivus. Leider aber iſt er trotz ſeiner Wichtigkeit recht ſchlecht fundiert. Die Deutung der 1. Definition der *Ethik*, wie ſie oben dargeſtellt iſt, iſt nur ſo lange möglich, als man den Nachſatz Spinozas unberückſichtigt läßt: . . . *ſive id, cujus natura non poteſt concipi niſi exiſtens.* Das heißt nur: *oder das, deſſen Natur nicht anders als exiſtierend begriffen werden kann. Exiſtere* iſt hier durchaus ſprachüblich gebraucht. Eine andere Deutung iſt nicht möglich, ſelbſt dann nicht, wenn man ſie vom Standpunkt des Autors aus ſich irgendwie konſtruieren möchte[1]. Damit fällt die Ausdeutung des Begriffes *Exiſtenz*, ſo viel ſie auch an ſich Anſprechendes haben mag; damit fällt auch die Identifikation der Gottesvorſtellungen Auguſtins und Spinozas. Der weitere Weg führt den Autor immer weiter von Spinoza ab, trotzdem ſei er hier noch kurz ſkizziert:

Das Reich der Gedachtheit kennen wir bisher noch nicht, ſondern wiſſen nur, wie es gemäß dem Wahrheitsmodell beſchaffen ſein muß. Bei näherem Zuſehen wird das Wollen als Urbild zu dem Wahrheitsmodell gefunden. Der einzelne Wollensverlauf entſpricht dem Entſtehungsgedanken der Kugel und zeigt deſſen Eigenſchaften: Gewißheit und Notwendigkeit im Zuſammenhang ſeiner Glieder. Das Wollen wird aufgeregt, d. h. es entſteht ein Bedürfnis, ein Mittel zur Befriedigung wird gefunden, die Befriedigung, bzw. die Abregung des Wollens tritt ein. Die einzelnen Glieder des Wollensverlaufs folgen mit Notwendigkeit auseinander und beziehen ſich aufeinander[2], die Wahl des Mittels zur Befriedigung, des *Mittel-zum-Zweck-Gegenſtandes* erfolgt zwangsläufig nach dem Ge-

[1] An anderer Stelle (*Gegenſtand und Weiſe* p. 61) wird dieſe Definition wie folgt überſetzt: *Unter dem was ſeinen Grund in ſich ſelbſt hat, verſtehe ich dasjenige, deſſen Weſenheit ſeine Auswirkung einſchließt; oder dasjenige, welches ohne entſprechende Auswirkung nicht gedacht werden kann.* Selbſt unter weiteſter Anerkennung des Grundſatzes, daß man den Sinn und nicht bloß Worte überſetzen ſoll, muß dieſe Überſetzung abgelehnt werden, weil ſie in Spinoza hineininterpretiert, was tatſächlich nicht in ihm liegt. —— [2] Dies bezeichnet der Autor als *idea reflexiva Gegenſtand und Weiſe* p. 29 f.

ſetz vom größeren Gut und kleineren Übel. Die *Mittel-zum-Zweck-Gegenſtände* zur Befriedigung der Bedürftigkeiten des täglichen Lebens entnehmen wir dem Reich der Empfundenheit. Der Wollensverlauf ſelbſt iſt für das naive Bewußtſein unſichtbar, denn das Bewußtſein iſt nach außen, auf die Welt der exiſtierenden Dinge gerichtet, um dieſe dem Wollen dienſtbar zu machen. So erhält es eine ſcheinbare Bedeutung, die ihm in Wahrheit nicht zukommt. Die Konſtitution der menſchlichen Seele, ſo wie ſie im naiven Selbſtbewußtſein des Menſchen beſteht, hält einer kritiſchen Unterſuchung nicht ſtand. Das Ich des Menſchen, — ſowohl das Ich der Gedachtheit, wie das der Empfundenheit, die beide ein und dasſelbe ſind — iſt das Wollen, das von dem Geſetz vom größeren Gut und kleineren Übel beherrſcht wird und dem zu dienen die Sinne des Menſchen berufen ſind. Die Eindrücke der Sinne bewahren Gedächtnis und Sprache auf, die ihrerſeits zuſammen mit den geſammelten Erfahrungen das Bewußtſein bilden. Das Bewußtſein des Menſchen iſt alſo nichts Erſtes und Urſprüngliches, ſondern höchſtens ein Drittes. Bei der Wahl des Mittel-zum-Zweck-Gegenſtandes gemäß dem Geſetz vom größeren Gut und kleineren Übel tritt die Logik in Tätigkeit. Sie iſt *Ordnungs-Logik* für das Reich der Empfundenheit. Hier hat ſie ihr Gebiet, nicht in der Philoſophie und Geometrie.

So iſt der Menſch des Alltagslebens völlig charakteriſiert, aber noch nicht der ganze Menſch, denn dieſer hat eine Sehnſucht über das Reich der Empfundenheit hinaus, bis er ſich ſchließlich als geſchöpfliches Wollen, als Abbild des göttlichen Wollens erkennt. Denn auch Gott iſt Wollen, iſt wie dieſes dreigliedrig, d. h. dreieinig: Chriſtus als das aufgeregte Wollen (*cauſa ſui*); der heilige Geiſt (*vera idea*) als das Mittel zum Zweck der Wiederberuhigung und Gott-Vater als das wieder beruhigte Wollen (*eſſe*). In dieſes göttliche Wollen, d. h. in das Reich der Gedachtheit einzugehen iſt höchſtes Ziel und Aufgabe des Menſchen. Der Leib iſt dem geſchöpflichen Wollen hinzuerſchaffen, damit ſein Wille an der Körperwelt ſich übe. Im Reich der Empfundenheit iſt ſeine Aufgabe der Dienſt am Nächſten, bzw. an der Gemeinſchaft.

Das Wollen wird im 7. Bande der *Philoſophiſchen Weltbibliothek* der grundlegende Begriff für die Philoſophie des Spinoza Redivivus. Die Übereinſtimmung mit Spinoza gründet ſich auf das Corollarium zu Propoſitio 49, *Ethik* II: *Voluntas et intellectus unum et idem ſunt*, aus dem gefolgert wird, daß intellectus bezw. cogitatio mit dem gleichen Rechte mit dem ſie als *Denken* überſetzt werden, auch als *Wollen* überſetzt werden können (vgl. hierzu Bd. VII, Kap. 2). Dabei iſt weder die Propoſition 49 ſelbſt, noch das Scholium dazu beachtet, die beide ausſchlaggebend für die Bedeutung des Wollens im Syſteme Spinozas ſind. Nicht das Wollen, ſondern Denken und Erkennen ſind darin Hauptbegriffe. Das Wollen wird zu ihren Gunſten herabgedrückt zur Bejahung und Verneinung der Ideen, zu einer Bejahung oder Verneinung, die außerdem ſo notwendig aus der Idee folgt, wie die Summe der Dreieckswinkel aus der Natur des Dreiecks. Voluntas wird zur volitio. Dieſes Verhältnis zwiſchen Denken und Wollen wird in der Philoſophie Spinozas nirgends verändert, geſchweige denn umgekehrt. Das Wollen als Grundtatſache der Exiſtenz iſt überhaupt dem 17. und auch noch dem 18. Jahrhundert völlig fremd; es iſt eine Erkenntnis erſt des 19. Jahrhunderts (Schopenhauers — dem Pſychologen wird nun auch die Herabſetzung Schopenhauers zu Beginn des 7. Bandes verſtändlich).

So geht die Philoſophie des Spinoza Redivivus immer mehr ihre eigenen Wege und hat letzten Endes mit derjenigen Spinozas, von der ſie ausgeht, nichts mehr gemein. Dadurch verliert ſie für den Spinozaforſcher ein groß Teil des Intereſſes, das ſie ihrer Ankündigung zufolge erweckt hatte.

LEIPZIG. Dr. F. SCHLERATH.

BARUCH DE SPINOZA ETHIK überſetzt von OTTO BAENSCH / Dem Andenken Raoul Richters gewidmet vom Inſel-Verlag / Sechsundzwanzigſtes Buch der Ernst Ludwig Preſſe zu Darmſtadt. Hergeſtellt in 150 Abzügen, davon 50 auf Japanbütten. Begonnen 1914 durch CH. H. KLEUKENS. Beendet 1920 durch KARL SIMON in Darmstadt /

BENEDICTI DE SPINOZA ETHICA ordine geometrico demonſtrata et in quinque partes diſtincta / Zehntes Buch der Rupprecht-Presse zu München/. Im Auftrage von Walther C. F. Hirth unter Druckleitung von F. H. Ehmke begonnen im Herbst 1919 fertiggeſtellt im Herbſt 1920 in einer Auflage von 150 numerierten Abzügen mit der Hand auf Zanders-Bütten gedruckt /

Die erneute Wertung der ſpinozaniſchen Philoſophie findet auch darin ihren Ausdruck, daß die *Ethica* unter die Werke aufgenommen worden ist, für deren Ewigkeitsgehalt man die monumentale Form zu bilden ſucht. Die Erſtausgaben Spinozas gehören zu den vollendeten Leiſtungen des Buchdrucks im 17. Jahrhundert. Wie vollkommen hat die Officin von Jan Rieuwertſz es verſtanden, dem Gedankenaufbau der *Ethica* in Hervorhebung, Nebeneinanderordnung und Unterordnung typographiſchen Ausdruck zu geben, wie köſtlich iſt das feine, ſchmale Duodez der *Clef du Sanctuaire*. Leider waren alle ſpäteren Ausgaben und Überſetzungen Spinozas ausſchließlich auf den Inhalt bedacht — nur die erſte Auflage der Vloten-Landſchen Geſamtausgabe macht eine rühmliche Ausnahme, — ſo daß man heute kaum Spinoza in moderner Form leſen kann, ohne den Zwieſpalt von Form und Inhalt zu empfinden.

So iſt es erfreulich, daß die Ernſt Ludwig Preſſe zum erſten Male die *Ethik* (in der an ſich zur Monumentalisierung denkbar ungeeigneten, weil viel zu *currenten* Überſetzung von Otto Baenſch) in künſtleriſch vollendeter Form zur Wiedergabe gebracht hat. Die eigentliche Schwierigkeit im Druck der *Ethik*, die richtige Abſtufung der einzelnen Teile, Lehrſätze, Beweiſe, Anmerkungen gegeneinander iſt dadurch gelöſt, daß die Lehrſätze in Rotdruck wiedergegeben ſind, wodurch der ſacrale Charakter des Werkes (in ferner Erinnerung an alte Miſſale oder frühe Bibeldrucke) gut zum Ausdruck gebracht iſt. Die Überſchriften ſind auf die Textzeile geſtellt und dadurch die Geſchloſſenheit des Satzbildes ermöglicht. Der Einband der auf gewöhnlichem Bütten hergeſtellten Ausgabe iſt leider dem Charakter des Werkes wenig angemeſſen, mit einiger Neigung ins ſpieleriſch Leichte, faſt Elegante, dagegen der Einband der Japanbütten-Ausgabe von vollendeter handwerklichen Sachlichkeit. Hier iſt

wirklich die *Ethik* monumentaliſiert und köſtlichſter Beſitz des Spinoza-Sammlers. (Die Widmung, die dieſes zeitloſe Buch dem Andenken eines in der Spinoza-Forſchung nicht eben ſehr hervorgetretenen Gelehrten zueignet, iſt von einem erſtaunlichen Mangel an Diſtanzgefühl.)

In der Urſprache hat die Rupprecht-Preſſe die *Ethica* herausgegeben. Die Typenwahl folgt im ganzen den Vloten-Landſchen Drucken, weiß alſo leider von der weitergehenden Differenzierung der Editio princeps nichts. Die Type ſelbſt iſt ſchlank und edel, die Textanordnung bei geſchloſſenem Satzbild klar und überſichtlich. Als Druckvorlage hat der Text der zweiten, dreibändigen Vloten-Landſchen Ausgabe (1895) gedient, der allerdings gegen den Text der erſten, zweibändigen Ausgabe Vloten-Lands (1882) erheblich verſchlechtert iſt, aber immerhin noch nicht die heilloſe Verwirrung und Verſtümmelung der letzten, vierbändigen Ausgabe (1914) aufweiſt.

Im *Almanach der Rupprecht-Presse auf die Jahre* 1923—25 hat Max Scheler der Publikation ein Geleitwort geſchrieben, das den Gedankengang der Ethik mit großer Ehrfurcht vor der *plaſtiſchen geiſtigen Geſtalt des großen, tiefeinſamen reinen Menſchen* ſkizziert. Das Geleitwort ſchließt mit dem ſchönen Satz von dem *Reinigungs- und Läuterungswert, den die kraftvolle Führung der Seele durch Spinoza in das Reich der Freiheit, Helle und Gottnähe für jeden Willigen in ſich ſchließt*, aber es beginnt mit den erſtaunlichen Worten: *Das Gedankenſyſtem des Baruch (oder wie er ſich nach ſeiner Taufe nannte Benedictus) von Spinoza....* Muß man wirklich noch versichern, daß Spinoza nicht Convertit geweſen iſt. Im übrigen hieß er *Bento*, und dieſer Name wandelte ſich, ſobald Spinoza lateiniſch ſchrieb, ohne weitere demonſtrative Abſicht, in *Benedictus*, wie er in der Form *Baruch* erſchienen wäre, hätte Spinoza als Rabbiner hebräiſche Bücher geſchrieben.

Es verſteht ſich, daß die beiden ſchönen Luxusdrucke des Hauptwerkes der spinozaniſchen Philoſophie ſich an den Sammler wenden und keine Wirkung ins Weite erzielen werden — der Druck der Ernſt Ludwig Preſſe iſt ſchon lange vergriffen, derjenige der Rupprecht-Preſſe wird es wohl auch bald ſein. Aber auch wenn ſie nur

als Mahnung wirken, im Spinoza-Schrifttum die ſchöne Form des Buches nicht außer Acht zu laſſen, wird ihr Verdienſt kein geringes ſein.

Frankfurt a. M. Carl Gebhardt.

J. Lucio d'Azevedo / HISTORIA DOS CHRISTÃOS NOVOS PORTUGUESES / Lisboa Livraria clássica editora / 1921.

Joaquim de Carvalho Doutor em Letras / LEÃO HEBREU, FILÓSOFO/ (Para a hiſtória do Platoniſmo no Rinaſcimento) Coimbra 1918.

Carolina Michaëlis de Vasconcellos / URIEL DA COSTA / Notas relativas a ſua vida e às ſuas obras / Imprenſa da Univerſidade Coimbra, 1922.

Iſt Holland das Geburtsland Spinozas, ſo Portugal ſeine Vorheimat, und der Spinozaforſcher hat allen Grund, auch dieſer Vorheimat ſeine Aufmerkſamkeit zuzuwenden: haben doch die Marranen in die neue Heimat ein Stück Portugal mitgenommen, iſt doch die Mutterſprache, in der das Kind den ersten Laut hörte, das erſte Wort bildete, portugieſiſch geweſen, portugieſiſch gedacht die Gedanken, die dann das ewige Gewand dieſes lapidaren Latein erhielten. So gut es eine holländiſche Vorgeſchichte des Spinozismus gibt, ſo gut gibt es auch eine portugieſiſche. Es iſt ein großes Verdienſt der portugieſiſchen Wiſſenſchaft, drei weſentliche Kapitel dieſer Vorgeſchichte — es verſteht ſich, in ihrer Eigenbedeutung, nicht in ihrer Beziehung auf Spinoza — aufgehellt zu haben, und die Spinoza-Forſchung darf ihr mit der europäiſchen Wiſſenſchaft dafür danken.

Das Werk des Hiſtorikers Lucio d' Azevedo, der vorher ſchon eine Studie über den nationalen Meſſiasglauben des Sebaſtianismus in Portugal und eine umfaſſende Arbeit über den großen Jeſuiten Antonio Vieira gegeben, ſtellt die Geſchichte der Neuchriſten in Portugal von der Einwanderung der vor dem Alhambra-Decret flüchtenden ſpaniſchen Juden in Portugal (1492) bis zur Einſtellung der Judenverfolgung in der Ära Pombals dar und verfolgt ſorgſam auch die Geſchichte der Vertriebenen in Afrika, Italien, der Türkei,

Frankreich, den Niederlanden, Deutſchland, England und Amerika. Es iſt das große Verdienſt der objectiven Darſtellung Azevedos, daß ſie uns eine ſo vielberufene Erſcheinung wie die Inquiſition auf der Pyrenäenhalbinſel nicht zu beweinen oder zu verabſcheuen, ſondern zu verſtehen lehrt. Azevedo ſieht in der portugieſiſchen Judenverfolgung in erſter Linie den Versuch des Volkes, zu nationaler Einheit zu gelangen: *Eſte eſforço eliminatorio era um proceſſo natural do organiſmo da nação, que intentara por eſſe meio adquirir a poſſe inteira de ſi meſma, viſto os elementos repellidos conſtituirem, pelo modo particular da ſua exiſtencia, um grupo em todos os ſentidos alheio á communidade, mas nella encravado como ſuperfetação paraſita.* Die Zahl der Juden in Spanien und Portugal betrug, bei einer Geſamtbevölkerungszahl von 5—6 Millionen, etwa 500000 (nach Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*); in Portugal allein betrug ſie aber nach der Immigration mehr als den fünften Teil der Bevölkerung, und ſelbſt nach der Vertreibung beſtand (nach dem Zeugnis eines objektiven venezianiſchen Beobachters der Zeit) der dritte Teil des mittleren Bürgertums aus Neuchriſten. Nimmt man nun dazu, daß allmählich der Handel und damit ein weſentlicher Teil des Volksvermögens in die Hände der Juden überging, die ſich ja keineswegs etwa als Portugieſen jüdiſchen Glaubens fühlten, ſondern als jüdiſches Volk (*nação* iſt noch in Amſterdam ihre Bezeichnung), in Kultur, Religion, Sprache bewußt von den Portugieſen ſich ſchieden, ſo verſteht auch derjenige, für den der moderne Antiſemitismus nicht exiſtiert, daß es in Portugal eine Judenfrage geben mußte, daß die Zwangstaufe (mit ihrem Correlat der Vertreibung) der gewaltſame Weg zur Herſtellung nationaler Einheit, die Inquiſition das nicht minder gewaltſame Mittel war, über dieſe nationale Einheit zu wachen und ihre Gefährdung von innen her zu verhüten. Zugleich wird damit auch verſtändlich, warum die Inquiſition, als eine in ihrem letzten Sinne nationale, nicht religiöſe Maßnahme, von den portugieſiſchen Königen dem Pontificat hat abgerungen werden müſſen, und warum der Jeſuitenorden, als der eigentliche Träger der religiöſen Bewegung der Zeit, ſtets der erbitterte Gegner der Inquiſition geweſen iſt.

Es liegt in der Natur der Dinge, daß wir heute die Geſchichte der Neuchriſten einſeitig von der Marranenſeite her ſehen, aus dem Geſichtspunkt derer, die am Judentum feſtgehalten haben oder die zum Judentum zurückgekehrt ſind. Das darf aber über die Tatſache nicht hinwegtäuſchen, daß die im 16. Jahrhundert angebahnte Aſſimilation im weſentlichen gelungen, daß das portugieſiſche Volk heute (und in geringerem Maße auch das ſpaniſche Volk) ein Miſchvolk mit ſtarkem Einſchlag jüdiſchen Blutes geworden iſt. (Portugal iſt das einzige Land, das einen König, freilich einen Eintagskönig hatte, der Sohn einer jüdiſchen Mutter war: Dom Antonio, der Prior von Crato, der ſein Reich an Philipp II. verlor.) Während die Geſchichte nur von den Neuchriſten berichtet, die dem Verdacht der Inquiſition anheimfielen oder die ferne der Heimat ihr Judentum erneuten, ſchweigt ſie von denen, die in Portugieſentum und Gegenreformation aufgingen und zum Aufbau der auch innerlich bejahten Nation und Religion beitrugen. In dieſem Zuſammenhang mag auf eine Schrift hingewieſen werden, deren Verdienſt es iſt, in ausgedehnter genealogiſcher Unterſuchung ſolche neuchriſtlichen Geſchlechter dargeſtellt zu haben, die alsbald in den portugieſiſchen Adel eintraten und bis zum europäiſchen Hochadel emporſtiegen: *Bijdrage tot de geſchiedenis betreffende oud-spaanſch-portugeeſche geſlachten in Nederland* von Jhr. Dr. E. Teixeira de Mattos. Wenn man den Schickſalen ſolcher Familien nachgeht, etwa der Rodrigues d' Evora, die von Thomas de la Vega, dem jüdiſchen Leibarzt Iſabellens der Katholiſchen abſtammen, oder der Ximenes d'Aragão, Geſchlechter, die ſchon in den gleichen Generationen Jeſuiten und Ritter des Chriſtusordens ſtellen, in denen da Coſta aus der portugieſiſchen Nobilität zum Judentum übergeht und Spinoza von der Synagoge verſtoßen wird, dann begreift man, wie falſch das Urteil iſt, das die Neuchriſten ſchlechthin für Kryptojuden erklärt, die nur auf die Gelegenheit warten, die Maſke abzuwerfen. Mit Recht weiſt übrigens Dr. Teixeira de Mattos darauf hin (S. 37), daß die Proceſſe da Coſtas und Spinozas Nachahmungen portugieſiſcher Inquiſitionsproceſſe geweſen ſind.

Die zweite jener portugieſiſchen Arbeiten iſt dem größten Vor-

gänger Spinozas unter den Sephardim, Leone Ebreo gewidmet. Sie ſtellt, nachdem Zimmels Buch (*Leo Hebraeus, ein jüdiſcher Philoſoph der Renaiſſance*, Breslau 1886) veraltet, aber nicht eigentlich erſetzt iſt, die erſte umfaſſende Monographie über den portugieſiſch-italiäniſchen Platoniker dar. Daß dem Verfaſſer Joaquim de Carvalho die deutſche Leone-Literatur (außer Zimmels noch Delitzſch 1840 und Appel 1907) unzugänglich war, bedeutet für ſeine Arbeit kaum einen Fehler, da er alles reichlich durch eigene Studien erſetzt hat. Mit großer Umſicht und Sachkenntnis hat er die wenigen Daten zur Lebensgeſchichte Leones zuſammengeſtellt, wobei ihm nur die Urkunden entgangen ſind, die Nicola Ferorelli in ſeinem Buche *Gli Ebrei nell' Italia meridionale* (Torino 1915) veröffentlicht hat. Der Gedankengehalt der *Dialoghi d' Amore* wird in einer ausgezeichneten Analyſe klargelegt und Leone in die hiſtoriſchen Zuſammenhänge des Platonismus der Renaiſſance eingeordnet.

Die dritte dieſer portugieſiſchen Publikationen von europäiſchem Intereſſe, über Uriel da Coſta, iſt Frau Carolina Michaëlis de Vasconcellos zu danken, die als Romaniſtin Weltruf genießt. Als Profeſſor an der Univerſität Coimbra wirkend, der da Coſta ſeine humaniſtiſche und theologiſche Ausbildung dankt, und in ſeiner Vaterſtadt Oporto wohnhaft, mag ſie ſeit langem die Aufgabe vor ſich geſehen haben, dieſen unglücklichen Sohn Portugals in der Tragik ſeines Schickſals ſeinem Geburtsland erſtehen zu laſſen. Ihr Werk wurde in denſelben Jahren ausgearbeitet wie mein da Coſta-Buch und iſt in der gleichen Zeit wie dieſes erſchienen, ohne daß eines von dem anderen wußte. Die Darſtellung iſt voll innerer Wärme und Anteilnahme, meiſterhaft in der pſychologiſchen Erfaſſung dieſes trüben Lebens, und in der Gerechtigkeit des Urteils ein Zeugnis reiner, edler Menschlichkeit. Durch das Studium der Conimbricenſer Univerſitätsakten konnte Frau Michaëlis de Vasconcellos über die Mitteilungen Mendes dos Remedios hinaus die Jugendgeſchichte Gabriels da Coſta erhellen. (Leider ſcheinen die Nachforſchungen nach Urkunden über die Familie da Coſta in Porto noch nicht zum Erfolg geführt zu haben). Wir wiſſen jetzt, daß er ſchon am 19. Oktober 1600 in

Coimbra immatrikuliert wurde, nachdem er ſein Lateinexamen beſtanden. Merkwürdig iſt, daß er von 1601 bis 1604 ſeine Studien unterbrach und erſt 1604/05 ſich wieder an das Studium kanoniſchen Rechtes begab. Aus dieſem Jahr hat ſich bei den Curspрüfungen auch die Handzeichnung der Studenten Gabriel da Coſta gefunden. Unter ſeinen Lehrern war damals Dr. Antonio Homem, der ſpäter als judaiſierend der Inquiſition zum Opfer fiel. 1608 hat da Coſta das Studium aufgegeben, ohne es durch eine Prüfung zum Abſchluß zu bringen und einen akademiſchen Grad zu erwerben, wie Frau Prof. Michaelis de Vasconcellos meint, unter dem Einfluß ſeiner religiöſen Zweifel. Das Geburtsjahr da Coſtas läßt ſich jetzt wie mir ſcheint, mit ziemlicher Genauigkeit feſtſetzen. Da das *Exame de latin* erſt mit 16 Jahren abgelegt werden konnte und da Coſta es 1600 abgelegt hat, dürfte er 1584 geboren ſein, während Frau Prof. Michaëlis de Vasconcellos, die ſchon 1601 ſeine religiöſen Zweifel beginnen und die Unterbrechung ſeines Studiums verurſachen laſſen möchte, das Geburtsdatum bis zum Jahre 1580 hinaufrücken will. Die Stiftskirche, bei der da Coſta das Amt eines Schatzmeiſters übernahm, läßt ſich mit ziemlicher Sicherheit als die alte gothiſche Kirche von Cedofeita in Oporto feſtſtellen. Leider ſind Frau Prof. Michaelis de Vasconcellos die da Coſta-Unterſuchungen von Porges (in der *Zeitſchrift für Hebräiſche Bibliographie*, 1911 und in der *Monatsſchrift für Geſchichte und Wiſſenſchaft des Judentums*, 1917/18) unbekannt geblieben und ſo fehlt die Erſtlingsſchrift des *Propoſtas contra a tradição* in dem mit ſolcher Einfühlungsgabe gezeichneten Lebensbilde des Zweiflers. Eine wertvolle Ergänzung zu ihrem da Coſta-Buch hat die Verfaſſerin in einem Aufſatze *Uriel da Coſta* in dem erſten Hefte der von ihr geleiteten hiſtoriſch-literariſchen Zeitſchrift *Luſitania*, einer Zeitſchrift von wahrhaft europäiſchem Stile, geliefert, in dem ſie auch der Beſtrebungen der *Societas Spinozana* in der verſtändnisvollſten und anerkennendſten Weiſe gedenkt.

Frankfurt a. M. Carl Gebhardt.

DIE ETHIK SPINOZAS ÜBER GOTT UND GEIST von Benzion Kellermann. Berlin. 1922. C. A. Schwetſchke und Sohn / Verlagsbuchhandlung.

Das umfangreiche Buch des Berliner Religionslehrers iſt vielleicht der Kant-Literatur, aber kaum der Spinoza-Literatur zuzurechnen. Wie man weiß, iſt Hermann Cohen ein erbitterter Gegner Spinozas geweſen, dem er auf Grund ſeiner Stellungnahme gegen das Judentum im *Tractatus Theologico-Politicus* ein weſentliches Teil der Schuld am modernen Antiſemitismus beimaß. (Vgl. zu dieſer Controverſe, bei der Cohen zu Unrecht ſeine Angriffe auf meine Einleitung zum *Tractat* gründet: Cohen, *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Chriſtentum*, im *Jahrbuch für Jüdiſche Geſchichte und Literatur*, 1915, Jg. 18, wieder zum Abdruck kommend im 3. Band der geſammelten *Jüdiſchen Schriften* Hermann Cohens, Willem Meijer, *Over de beteekenis en de waarde van het godgeleerd-staatkundig vertoog van B. Despinoza* in *Tijdſchrift voor Wijsbegeerte*, Jg. 11, und Leo Strauß, *Cohens Analyſe der Bibel-Wiſſenſchaft Spinozas* in *Der Jude*, 1924, Heft 5/6.) Gleichwohl hat ein Cohen-Schüler, Caſſirer, in ſeinem Werke über *Das Erkenntnisproblem*, dem Vorgang Kühnemanns folgend, die Erkenntnistheorie Spinozas der kantiſchen Erkenntniskritik genähert. Demgegenüber unternimmt es Kellermann, gleichfalls ein Cohenſchüler, die völlige Unvereinbarkeit der *Ethik* Spinozas mit der Philoſophie Kants darzutun; ja darüber hinaus möchte er Spinoza von der Seite der *Ethik* her in gleicher Weiſe vernichten, wie ihn Cohen von der Seite der *Tractatus Theologico-Politicus* her vernichtet zu haben glaubte. Wurde er dort moraliſch beſtritten, ſo hier ſyſtematiſch.

Will man jemanden beſtreiten, ſo ſcheint es unerläßlich, daß man eine Geſamtanſchauung des zu Beſtreitenden habe und daß man das Kernſtück der gegneriſchen Anſicht treffe. Eine ſolche Geſamtanſchauung der spinozaniſchen Philoſophie aber geht Kellermann völlig ab. Anſtatt etwa den Dogmatismus Spinozas herauszuarbeiten und ihn dem Kriticismus Kants gegenüberzuſtellen, geht er Satz für Satz die *Ethik* durch und bekämpft jeden einzelnen

Satz vom Standpunkt — ich möchte nicht ſagen: Kants, ſondern: des Marburger Neukantianismus. Daß bei dieſer Methode für das Verſtändnis der spinozaniſchen Philoſophie kein Ergebnis zu erwarten iſt, iſt nicht zu verwundern, um ſo weniger als der Verfaſſer auf die Verwertung des Spinoza-Schrifttums nicht nur verzichtet, ſondern es auch für überflüſſig erachtet hat, ſich mit ihm bekannt zu machen. Dementſprechend geht er nicht von einer hiſtoriſch geſicherten Interpretation des Spinozismus aus, was er als *hiſtoriſch biographiſch* ablehnt, ſondern verfährt, wie er es nennt, *ſyſtematiſch kritiſch*, d. h. ſtellt Spinoza dar, wie er ſich auf Grund der Sternſchen *Ethik*-Überſetzung dem unmittelbaren Verſtändnis des Neukantianers ergibt. Da das Buch übrigens in einer wohl nur dem Eingeweihten ganz verſtändlichen Schulſprache geſchrieben iſt, dürfte es kaum viel Verwirrung anrichten.

Frankfurt a. M. Carl Gebhardt.

Paolo Rotta, della Regia Univerſità di Pavia: SPINOZA. Milano 1923, Edizioni Athena. Piccola Biblioteca di coltura filoſofica, diretta da Valentino Piccoli: Serie prima, I Maeſtri del penſiero, Num. 3. 16⁰ piccolo, 86 pagine, + 8 di Nota Bibliografica.

La *Piccola Biblioteca di cultura filoſofica*, a cui queſto volumetto appartiene, vuol dare *una prima conoscenza, chiara, esauriente, obbiettiva, di quei maſſimi penſatori e filoſofi che hanno ſegnato un' orma duratura e profonda nella ſtoria del penſiero*; ha, cioè, un intento divulgativo, nel miglior ſenſo della parola; e ſi rivolge, piú che agli ſtudioſi, alle perſone generalmente colte o che tali vogliono divenire. Perciò il giudizio ſu queſto breve lavoro può eſſer benevolo, non oſtante il molto di vago e di impreciso che eſſo contiene.

Il Rotta, già benemerito editore del Cuſano, ed autore di un lavoro, piú nutrito che lucido, ſu Il *Tractatus Theologico-Politicus dello Spinoza in ſe ſteſſo e nei ſuoi rapporti coll' Hobbes* (Milano, 1915), è privato docente nella R. Univerſità di Pavia, e profeſſore nella Univerſità cattolica del Sacro Cuore in Milano. Coſí, ſe egli ha ripenſato lo Spinoza per amore degli ſtudenti ſuoi di Pavia, non

ci ſi può attendere da lui quell' adeſione profonda al ſoggetto trattato che può trovarſi o in chi ſia ſpinoziſta o in chi, non eſſendo piú ſpinoziſta, comprenda tuttavia che il penſiero moderno può andare molto oltre lo ſpinoziſmo, ma ſolo attraverſo lo ſpinoziſmo. Il Rotta, invece, ſi rappreſenta la ſtoria della filoſofia come la lotta di due correnti parallele: l' una, *la concezione idealiſtica moniſtica*; l' altra, la concezione *realiſtica dualiſtica che dal lato metafiſico afferma la trascendenza dell' Aſſoluto* (pag. 85). La prima ſi rifà dallo Spinoza, la ſeconda dal Leibniz; e nell' antichità l'una riſale a Parmenide e ad Eraclito, l' altra a Platone e ad Ariſtotele (pag. 86). Il Rotta è, ſ'intenda, per Platone ed Ariſtotele contro Parmenide ed Eraclito, e per il Leibniz contro lo Spinoza. Ma, in queſta diſpoſizione di mente e di ſpirito, non è maraviglia che la ſua eſpoſizione del penſiero ſpinoziano rimanga ai margini di eſſo, dicendo ſempre coſe che, in maſſima, ſon giuſte, ma in un tono tutt' altro che adatto a far comprendere e ſentire lo Spinoza a chi non lo conoſca. Il Rotta accetta, del ſiſtema ſpinoziano, l'identificazione di libertà e neceſſità (pag. 78), e l' identificazione tra penſiero e volontà (pag. 80); e rende omaggio alle *conquiſte che lo Spinoza ha fatto nel dominio del penſiero rifleſſo*: *Neſſuno piú di lui, per eſempio, ha avuto coſí profondo il ſenſo morale e religioſo del problema filoſofico, neſſuno fu aſſillato piú acutamente dal biſogno di concepire l' intelligibilità perfetta e nello ſteſſo tempo l' univerſale neceſſità delle coſe, e quindi di aſſurgere ad una realtà aſſoluta cui ogni eſiſtenza deve poterſi comunque ridurre* (pag. 82). Ma queſti riconoscimenti non poſſono equivalere alla coſcienza che lo ſpinozismo è un momento eſſenziale del penſiero umano, e che ſe chi vi ſi ferma, filoſofa a metà, chi vi paſſa accanto ſenza fermarviſi, non comincia nemmeno a filoſofare.

Del reſto, il libretto del Rotta è una buona eſpoſizione della vita dello Spinoza, del ſuo penſiero, e della valutazione che il ſuo ſiſtema ricevette; ſebbene per la vita egli ſi fondi ſpecialmente ſu un articolo del Tocco, del 1899, e ſui lavori del Freudenthal, ignorando i contributi olandeſi alla biografia ſpinoziana e il volume del Dunin-Borkowski, che pure è eſcito da quattordici anni; e ſebbene, nell' interpretazione del ſiſtema ſpinoziano, egli perda di viſta il *Breve*

Trattato, il quale ſolo, a mio credere, rivela in quale luce debba porre e guardare lo ſpinozismo chi voglia davvero comprenderlo. Nelle pagine ſu la fortuna dello ſpinoziſmo, poi, è molto opportuno ciò che il Rotta ſcrive — valendoſi del bel volume del Léon ſu *Fichte et ſon temps* — per moſtrare che lo Spinoza che ha coſí deciſivamente influito ſu la filoſofia dell' ottocento è lo Spinoza fichtianizzato; ſi ſarebbe tuttavia deſiderato qualche piú ampio ſviluppo ſu la funzione dello ſpinoziſmo nei ſiſtemi di Schelling e Hegel.

Il libretto potrà certo giovare a profani e principianti, ma in una ſeconda edizione: ché queſta prima, eſcita, credo, ſenza le cure dell'autore, è coſí piena di errori di ſtampa da eſſere ſpeſſo inintelligibile. Può forse anche un profano intendere che *monaſtico* ſta per *moniſtico* (pag. 74), *funzionamento* per *frazionamento* (pag. 80), ed *alto* per *atto* (pag. 85); ma come fa un profano a ſapere che ſi chiama *Freudenthal* quello ſtudioſo che trova coſtantemente chiamato *Freundenthal*, e *Pollock* quell' altro ſtudioſo che, nominato una ſola volta, è chiamato *Collock*? Scoto Eriugena è chiamato *Scoto Eringene* (pag. 36); il nome del chimico ingleſe Boyle è ſcritto allo ſteſſo modo di quello dello ſcettico franceſe Bayle (pag. 13); l' Aja è indicata col nome olandeſe e tedeſco Haag (pag. 14); e ſi dice che, per viſitare lo Spinoza, il Leibniz ſi recò appoſta ad Amſterdam, città che lo Spinoza aveva laſciato già da molti anni (pag. 18). E come potrà un profano rettificare la citazione di pag. 22, dove, in nota, ſi legge: ERACL. *pol. Cap.* I, § 4, ed Eraclio doveva correggerſi ſemplicemente in *Tract.?*

Qualche giudizio potrà anche eſſere utilmente riveduto. Non direi che il punto di partenza ſpinoziano ſia il *cogito* (pag. 39): nel qual caſo ſpinoziſmo e carteſianiſmo ſi confonderebbero. E mi pare ſpiccio chiamare lo ſpinoziſmo *una ſpecie di compromeſſo tra Carteſio e il giudaiſmo* (pag. 40). Quelle idee, poi, che ſono in noi molto piú chiare e adeguate delle idee immediate ſono le *idee comuni*, non le idee generali (pag. 45): lo Spinoza, quanto valuta le prime, tanto svaluta le ſeconde. E ridurre la mente alla ſucceſſione delle ſue idee (pag. 45) — come pur ſembra ſuperficialmente che lo ſpinoziſmo poſſa intendersi — ſignifica, da una parte, perder di viſta che la

mente è atto di concepire, non *pictura in tabula*, dall' altra, dimenticare che quando allo Spinoza fu da un amico ſottopoſta una ſimile interpretazione del ſuo penſiero, lo Spinoza la reſpinſe nettamente. Non direi, inoltre, che l'anima ſia *un' idea che, come tutte, ha coscienza di sé* (pag. 46): non è una idea tra le altre, è l' idea del corpo. Né mi pare che la paſſione ſia il *correlativo* delle idee piú inadeguate (pag. 48): la paſſione è la ſteſſa idea inadeguata. Ma ſopra tutto vanno evitati gli ſvarioni di ſtampa, di cui ecco ancora due eſempi: *Illuſioniſmo* per *Illuminiſmo* (pag. 68), e *De duobus impoſtoribus magnis* (*Herbert, Hobbes, Spinoza*) (ibidem), dove i nomi ſon tre e il numerale è due.

NAPOLI. AUGUSTO GUZZO, Philoſ. Dr.

INDEX CHRONICI III.

BENEDICTUS DE SPINOZA, par Anatole France VII

DISSERTATIONES 1

Morris R. Cohen: Amor Dei Intellectualis 3

M. Mayer: Spinozas Berufung an die Hochſchule zu Heidelberg 20

J. D. Bierens de Haan: Conatus in suo eſſe perſeverandi 45

Etienne Gilſon: Spinoza interprète de Descartes 68

Frank Thilly: Spinoza's doctrine of the freedom of ſpeech 88

Stan. Dunin Borkowski: Spinozas Korte Verhandeling van God, de Menſch en deszelfs Welſtand 108

Harry Auſtryn Wolfſon: Spinoza on the ſimplicity of ſubſtance 142

Paul Decoſter: Quelques aſpects de la dialectique Spinoziſte 179

J. H. Carp: Der Gemeinſchaftsgedanke im Spinozismus 196

Louis Terraſſe: La doctrine Spinoziſte de la vérité d'après le traité de la réforme de l'entendement 204

W. Meijer: De Joanne Caſeario 232

Léon Brunſchvicg: Le Platonisme de Spinoza 253

Carl Gebhardt: Juan de Prado 269

SCRIPTA REDIVIVA 293

Schleiermacher über Spinoza und Jacobi 295

IN MEMORIAM 317

Heinrich Eberhard Gottlob Paulus und Spinoza 319

ADNOTATIONES 335

A. J. Paulus: Een Brief van Willem van Blijenbergh aan zijn neef en vriend Samuel van Hoogſtraten 337

C. J. Wijnaendts Francken: Zum Determinismus d'Espinozas 340

Carl Gebhardt: Spinoza gegen Clapmarius 344
Leon Roth: Miscellanies 347

SCRIPTA EXPOSITA 349
Philoſophiſche Weltbibliothek ⟨Franz Schlerath⟩ 351
Baruch de Spinoza Ethik, Ernſt Ludwig Preſſe / Benedicti de Spinoza Ethica, Rupprecht-Preſſe ⟨Carl Gebhardt⟩ 358
Lucio d'Azevedo, Hiſtoria dos Chriſtãos Novos Portugueses / Joaquim de Carvalho, Leão Hebreu / Carolina Michaëlis de Vasconcellos, Uriel da Coſta ⟨Carl Gebhardt⟩ 361
Die Ethik Spinozas von Benzion Kellermann ⟨Carl Gebhardt⟩ 366
Paolo Rotta, Spinoza ⟨Auguſto Guzzo⟩ 367

SOCIETAS SPINOZANA

A Doctore W. Meijer ſummo cum dolore hanc epiſtolam accepimus:

Curatoribus Societatis Spinozanæ
W. Meijer
S. P. D.

Viri maxime colendi,

Provecta ætate viribusque deficientibus impedior ne diutius pergam rebus Societatis pro virili parte operam navare.

Quamobrem coactus ſum me curatoris officiis necnon omni Societatis regimine abdicare.

Spero fore ut principia atque rationes, quæ ſocietatis conditae vera fundamenta ſunt, in poſterum conſerventur ac colantur.

Maximas vobis gratias ago ob operam rebus Spinozanis tam mihi ſemper dilectis a vobis datam.

Valete!
Veſtri Obſervantiſſimus
W. Meijer.

Societas Spinozana Doctori W. Meijer maximam debet gratiam et pro opera Societati condendæ copioſe commodata et pro conſilio ſuo Societati moderandæ ſemper adhibito.

Confidimus fore ut Doctor W. Meijer longa ætate vitæ ſuæ fructibus perfruatur et in philoſophia Spinozana renata vitæ ſummam videat completam.

Societas Spinozana gratias ei perſolvet, dum hoc in propoſitum maximam confert laborem.

In Doctoris W. Meijer locum ſubrogatus eſt et in Curatorio Societatis et in Moderamine Doctor J. H. Carp Haganus.

W. G. van der Tak Societatis moderator ab actis officium depoſuit. Ei ſucceſſit Doctor A. J. Paulus, qui in poſterum et quæſtoris officio fungetur.

C U R A T O R E S :

Prof. Dr. Harald Høffding / Hauniæ;
Right Honourable Sir Frederick Pollock Bart., K. C. / Londinii;
Léon Brunschvicg, Membre de l'Inſtitut de France / Lutetiæ Pariſiorum / Curatorii præſes;
Dr. Carl Gebhardt, Francofurti ad Mœnum;
Dr. J. H. Carp / Hagæ Comitis.

M O D E R A T O R E S :

J. H. Carp, Jur. Dr. / Hagæ Comitis / Rector;
A. J. Paulus, Jur. Dr. / Hagæ Comitis / Ab actis;
Carl Gebhardt, Philoſ. Dr. / Francofurti ad Mœnum;
Adolphe S. Oko / Cincinnatii, Ohio;
Leon Roth, Art. Mag., Philoſ. Dr. / Mancunii;
Adolfo Rava, Jur. Prof. / Patovæ;
Ignacy Myślicki, Philoſ. Prof. / Varſoviæ.

Domicilium Societatis eſt in ædibus Rectoris, Doctoris J. H. Carp: van Blankenburgſtrat 73, den Haag;

Domicilium Moderatoris ab actis: Denneweg 54, den Haag.

Qui ſodales Societatis fieri cupiunt nomina dent oportet Moderatori ab actis *vel*

in Imperio Britannico: Leon Roth, M. A., Dr. Ph., / The Univerſity, Mancheſter;
in Gallia: Les Presses Universitaires de France / 49 Boulevard Saint-Michel, Paris;
in Germania et Europa centrali: Dr. Carl Gebhardt / 170 Röderbergweg, Frankfurt am Main;
in Polonia et Europa orientali: Prof. Ign. Myślicki, Warszawa, Piekna 47a;
in Italia: Prof. Avv. Adolfo Ravà / Via Giordano Bruno, 3, Padova;
in Scandinavia: Dr. Anders Karitz / St. Algatan 3, Lund;
in America ſeptentrionali: Adolphe S. Oko / Hebrew Union College Library, Cincinnati, Ohio.

BIBLIOTHECA SPINOZANA
CURIS SOCIETATIS SPINOZANÆ

Huius Bibliothecæ libri venum dantur.

TOMUS I: SPINOZANA 1897—1922 (Bevattende Uittrekſels uit de Jaarverſlagen van den Secretaris der Vereeniging *Het Spinozahuis* / Benevens een Levensbericht omtrent Dr. W. MEYER en eene Lijſt van diens Geſchriften. *Sumptibus:* Carl Winters Univerſitätsbuchhandlung, Heidelberg / Menno Hertzberger, Amſterdam, Singel 364 / MCMXXII. 8°; pag. XLIV—144. ⟨ Pretio: fl. 4.—, ſodalibus Societatis Spinozanæ fl. 2.—. ⟩

TOMUS II: Die Schriften des URIEL DA COSTA / Mit Einleitung, Übertragung und Regeſten von CARL GEBHARDT. *Sumptibus:* Menno Hertzberger, Amſterdam, Singel 364 / Carl Winters Univerſitätsbuchhandlung, Heidelberg / Oxford Univerſity Press, London, Amen Corner. MCMXXII. 8°; pag. XL—286. ⟨ Pretio: fl. 7.—. ⟩

TOMUS III: Leone Ebreo / Dialoghi d'Amore / Poeſie Ebraiche / Riſtampa con introduzione di CARL GEBHARDT *ſequitur.*

TOMUS IV: Spinoza Ethica / Analyſe und Charakteriſtik von Harald Høffding. *Sumptibus:* Carl Winters Univerſitätsbuchhandlung, Heidelberg / Martinus Nijhoff, 's Gravenhage / Oxford Univerſity Press, London. MCMXXIV. 8°; pag. IV—126. ⟨ Pretio: fl. 4.—. ⟩

In der Spinoza-Literatur hat bisher ein knapper, zuverläſſiger Führer durch die *Ethica* gefehlt. Niemand war dazu berufener, einen ſolchen zu ſchreiben, als der däniſche Philoſoph Harald Høffding, der früh ſchon durch Hans Brøchner zu Spinoza geführt wurde und auf der Höhe ſeiner Wirkſamkeit mit Leſſing bekennen konnte: wenn er ſich nach einem nennen ſollte, daß es kein anderer als Spinoza ſei. 1918 hat Høffding in der Schriftenreihe der däniſchen wiſſenſchaftlichen Geſellſchaft ſein Werk *Spinozas Ethica. Analyſe og Karakteriſtik* herausgegeben. Das Werk hat, weil es in däniſcher Sprache erſchien, nicht eine Wirkung in der wiſſenſchaftlichen Welt ausüben

können, die ſeiner Bedeutung entſprochen hätte. Auf Bitten der *Societas Spindzana* hat ſich darum Profeſſor Høffding entſchloſſen, ſelbſt die Arbeit zu übertragen, nachdem er zwei Capitel daraus in den beiden erſten Jahrgängen des *Chronicon Spinozanum* veröffentlicht hatte. Das Werk, das zugleich die wichtigſten Ergebniſſe des Spinoza-Schrifttums verwertet, legt in erleuchtender Klarheit Gang und Zuſammenhang der Gedanken im Hauptwerk der Spinozaniſchen Philoſophie dar und bietet damit die beſte Einführung in die Philoſophie Spinozas.

3 0081 044 361 669